

DESCARTES

ESSENCIAL

- 
- A portrait of René Descartes, a French philosopher, mathematician, and scientist. He is depicted from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. He has long, dark, wavy hair and a small, neatly trimmed mustache. His expression is serious and contemplative, looking slightly to the right of the viewer. The background is a dark, textured grey.
- O Discurso do Método
 - Meditações Metafísicas
 - Paixões da alma



René Descartes

DESCARTES ESSENCIAL

O DISCURSO DO MÉTODO MEDITAÇÕES METAFÍSICAS AS PAIXÕES DA ALMA

1ª edição

The logo for LeBooks, featuring the word "LeBooks" in a stylized font. The "Le" is in blue and the "Books" is in green.

Isbn: 9786587921686

LeBooks.com.br

A LeBooks Editora publica obras clássicas que estejam em domínio público. Não obstante, todos os esforços são feitos para creditar devidamente eventuais detentores de direitos morais sobre tais obras. Eventuais omissões de crédito e copyright não são intencionais e serão devidamente solucionadas, bastando que seus titulares entrem em contato conosco.

Prefácio

Prezado Leitor

René Descartes (1596 – 650) foi um filósofo, físico e matemático francês e uma das figuras chave na chamada Revolução Científica.

Descartes notabilizou-se sobretudo por seu trabalho revolucionário na filosofia e na ciência, mas também obteve reconhecimento matemático por sugerir a fusão da álgebra com a geometria - fato que gerou a geometria analítica e o sistema de coordenadas que hoje leva o seu nome.

Muitas vezes chamado de "o fundador da filosofia moderna" e o "pai da matemática moderna", é considerado um dos pensadores mais importantes e influentes da História do Pensamento Ocidental, tendo Inspirado contemporâneos e várias gerações de filósofos posteriores. Especialistas afirmam que, a partir de Descartes, inaugurou-se o racionalismo da Idade Moderna.

Neste precioso eBook, o leitor poderá conhecer o pensamento de Descartes por meio de suas três maiores obras: O Discurso do Método, Meditações Metafísicas e As Paixões da Alma.

Uma excelente leitura

LeBooks Editora

Sumário

APRESENTAÇÃO

Sobre o autor e obra

Livro 1 - O DISCURSO DO MÉTODO

PRIMEIRA PARTE
SEGUNDA PARTE
TERCEIRA PARTE
QUARTA PARTE
QUINTA PARTE
SEXTA PARTE

Livro 2 - MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

RESUMO DAS SEIS MEDITAÇÕES SEGUINTE

MEDITAÇÃO PRIMEIRA
MEDITAÇÃO SEGUNDA
MEDITAÇÃO TERCEIRA
MEDITAÇÃO QUARTA
MEDITAÇÃO QUINTA
MEDITAÇÃO SEXTA

Livro 3 - AS PAIXÕES DA ALMA

PRIMEIRA PARTE
SEGUNDA PARTE
TERCEIRA PARTE

APRESENTAÇÃO

Sobre o autor e obra



Penso, logo existo.

Biografia de René Descartes

René Descartes (1596 - 1650) foi um filósofo, físico e matemático francês. É considerado o criador do pensamento cartesiano, sistema filosófico que deu origem à Filosofia Moderna.

Sua preocupação era com a ordem e a clareza. Propôs fazer uma filosofia que nunca acreditasse no falso, que fosse fundamentada única e exclusivamente na verdade.

René du Perron Descartes nasceu em La Hayne, antiga província de Touraine, hoje Descartes, na França, no dia 31 de março de 1596. Filho de Joachim Descartes, advogado e juiz, proprietário de terras, com o título de escudeiro, primeiro grau de

nobreza. Era também conselheiro no Parlamento de Rennes na vizinha cidade de Bretanha.

René Descartes estudou no Colégio Jesuíta Royal Henry - Le Grand, que era estabelecido no castelo De La Flèche. Doado aos jesuítas pelo rei Henrique IV, na época, o colégio mais prestigiado da França, tinha com objetivo treinar as melhores mentes.

Em 1615, formou-se em Direito pela Universidade de Poitiers, mas não exerceu o Direito. Decepcionado com o ensino, afirmava que só a matemática demonstra aquilo que afirma.

Em 1617, René Descartes ingressou no exército do príncipe Maurício de Nassau, na Holanda. Estabeleceu contato com as descobertas recentes da Matemática estudando com o cientista holandês Isaac Beeckman. Aos 22 anos, começa a formular sua "geometria analítica" e seu "método de raciocinar corretamente".

Descartes rompeu com a filosofia de Aristóteles, adotada nas academias e, em 1619, propõe uma ciência unitária e universal, lançando as bases do método científico moderno.

Descartes tomou parte da Guerra dos Trinta Anos, combatendo sob as ordens de Tilly na Batalha do Monte Branco, em 1621. Regressou depois à França, onde empreendeu viagens pela Itália, Holanda e Espanha. De 1629 a 1649 permaneceu nos Países-Baixos.

René Descartes realizou diversos trabalhos na área da filosofia, ciências e matemática. Relacionou a álgebra com a geometria, fato que fez surgir a geometria analítica e o sistema de coordenadas, conhecido hoje como "Plano Cartesiano".

Aperfeiçoou a álgebra, sugerindo notações mais simples, fez diversas descobertas no terreno da física e criou a teoria das refrações da luz através das lentes.

O Pensamento Cartesiano

René Descartes fundou o sistema filosófico denominado "Racionalismo" ou "Pensamento Cartesiano" (o termo vem de Cartesius, nome alatinado de Descartes). Segundo ele, se o homem pretende investigar a verdade, deve examinar seu próprio intelecto.

O conhecimento é o mesmo para todos os objetos. O universo espiritual, contém o universo cognitivo da coisa em si.

Descartes parte do ponto de vista, de que a vida se deve duvidar por princípio, de todas as opiniões recebidas. O fundamento de que parte não é outro senão a autoconsciência.

É Considerado o pai do racionalismo e ao mesmo tempo, o fundador da moderna metodologia da ciência em sentido crítico.

Em 1649, Descartes foi convidado para trabalhar como instrutor da rainha Cristina na Suécia, já com uma saúde frágil. Faleceu em Estocolmo, na Suécia, no dia 11 de fevereiro de 1650.

Obras de Descartes abordadas neste ebook

O DISCURSO DO MÉTODO

A principal obra de Descartes, "O Discurso do Método", é um tratado matemático e filosófico, publicado na França em 1637 e traduzida para o latim em 1656, na qual apresenta o seu método de raciocínio, "Penso, logo existo", base de toda a sua filosofia e do futuro "racionalismo científico". Nessa obra expõe quatro regras para se chegar ao conhecimento:

- Nada é verdadeiro até que venha a ser reconhecido como tal.
- Os problemas precisam ser analisados e resolvidos sistematicamente.
- As considerações devem partir do mais simples para o mais complexo.
- O processo deve ser revisto do começo ao fim para que nada importante seja omitido.

MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

A obra Meditações Metafísicas foi publicadas por René Descartes em 1641. Nesta obra, Descartes expõe sua doutrina sobre as questões de Deus e da alma de modo mais amplo e completo do que no Discurso do método, onde ele se contentou em

expor apenas alguns princípios.

Nas "Meditações", a filosofia cartesiana é exposta não segundo um esquema autobiográfico como no "Discurso", mas com um tom própria e sistematicamente filosófico isto porque as "Meditações" estavam destinadas aos filósofos e unicamente a eles. As meditações metafísicas exerceram uma influência decisiva. Elas não só introduziram um novo critério da verdade e colocaram a razão no centro da intuição da vida, insurgindo-se contra as pretensões e a autoridade da tradição e do costume, mas também levantaram alguns dos mais importantes problemas da metafísica para os quais nem sempre era possível propor soluções. Seja como for, elas foram um fermento ativo para o pensamento filosófico posterior, suscitando adeptos e adversários ardorosos.

AS PAIXÕES DA ALMA

Les Passions de l'âme (As paixões da alma) é um tratado sobre filosofia moral publicado em Paris em 1649, no qual o filósofo René Descartes (de 1596 a 1650) teoriza sobre "as paixões", ou o que leitores contemporâneos chamariam de emoções. Descartes argumenta que as paixões são uma questão de natureza e, portanto, do corpo. Não são inerentemente más para o espírito, contanto que sejam mantidas sob controle moral e do livre-arbítrio, que é capaz de avaliar as paixões.

Enquanto Descartes continua numa longa tradição de teorizar sobre as paixões, sua abordagem psicológica se mostra inovadora e prenuncia o nascimento da neurofisiologia como disciplina científica. No contexto da visão mecanicista da vida, que ganhava popularidade na ciência do século XVII, Descartes percebeu o corpo como uma máquina autônoma; daí sua abordagem fisiológica para as paixões da alma.

As paixões não são mais vistas como doenças, mas sim como manifestações naturais, funções que Descartes procura explicar. Descartes passou algum tempo trocando cartas com a princesa Isabel da Boêmia sobre vários assuntos filosóficos, dos quais um foi a questão da ética. Este tratado sobre as paixões da alma é fruto dessa troca de correspondências.

Outras obras de René Descartes:

Regras Para Orientação do Espírito, 1628

Geometria, 1637

Meditações Sobre a Filosofia Primeira, 1641

Princípios da Filosofia, 1644

Livro 1 - O DISCURSO DO MÉTODO

O DISCURSO DO MÉTODO

PRIMEIRA PARTE

Inexiste no mundo coisa mais bem distribuída que o bom senso, visto que cada indivíduo acredita ser tão bem provido dele que mesmo os mais difíceis de satisfazer em qualquer outro aspecto não costumam desejar possuí-lo mais do que já possuem. E é improvável que todos se enganem a esse respeito; mas isso é antes uma prova de que o poder de julgar de forma correta e discernir entre o verdadeiro e o falso, que é justamente o que é denominado bom senso ou razão, é igual em todos os homens; e, assim sendo, de que a diversidade de nossas opiniões não se origina do fato de serem alguns mais racionais que outros, mas apenas de dirigirmos nossos pensamentos por caminhos diferentes e não considerarmos as mesmas coisas. Pois é insuficiente ter o espírito bom, o mais importante é aplicá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, como também das maiores virtudes, e os que só andam muito devagar podem avançar bem mais, se continuarem sempre pelo caminho reto, do que aqueles que correm e dele se afastam.

Quanto a mim, nunca supus que meu espírito fosse em nada mais perfeito do que os dos outros; com frequência desejei ter o pensamento tão rápido, ou a imaginação tão clara e diferente, ou a memória tão abrangente ou tão pronta, quanto alguns outros. E desconheço quaisquer outras qualidades, afora as que servem para o aperfeiçoamento do espírito; pois, quanto à razão ou ao senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos diferencia dos animais, acredito que existe totalmente em cada um, acompanhando nisso a opinião geral dos filósofos, que afirmam não existir mais nem menos senão entre os acidentes, e não entre as formas ou naturezas dos indivíduos de uma mesma espécie.

Mas não recearei dizer que julgo ter tido muita felicidade de me haver encontrado, a partir da juventude, em determinados caminhos, que me levaram a considerações e máximas, das quais

formei um método, pelo qual me parece que eu consiga aumentar de forma gradativa meu conhecimento, e de elevá-lo, pouco a pouco, ao mais alto nível, a que a mediocridade de meu espírito e a breve duração de minha vida lhe permitam alcançar. Pois já colhi dele tais frutos que, apesar de no juízo que faço de mim próprio eu procure inclinar-me mais para o lado da desconfiança do que para o da presunção, e que, observando com um olhar de filósofo as variadas ações e empreendimentos de todos os homens, não exista quase nenhum que não me pareça fútil e inútil, não deixo de lograr extraordinária satisfação do progresso que creio já ter feito na procura da verdade e de conceber tais esperanças para o futuro que, se entre as ocupações dos homens puramente homens existe alguma que seja solidamente boa e importante, atrevo-me a acreditar que é aquela que escolhi.

Contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos enganar no que nos diz respeito, e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a nosso favor. Mas apreciaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada um possa julgá-la e que, informado pelo comentário geral das opiniões emitidas a respeito dela, seja este uma nova forma de me instruir, que acrescentarei àquelas de que tenho o hábito de me utilizar.

Portanto, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo me esforcei por conduzir a minha. Os que se aventuram a fornecer normas devem considerar-se mais hábeis do que aqueles a quem as dão; e, se falham na menor coisa, são por isso censuráveis. Mas, não propondo este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, encontrar-se-ão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser danoso a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza.

Fui instruído nas letras desde a infância, e por me haver convencido de que, por intermédio delas, poder-se-ia adquirir um

conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Porém, assim que terminei esses estudos, ao cabo do qual costuma-se ser recebido na classe dos eruditos, mudei totalmente de opinião. Pois me encontrava embaraçado com tantas dúvidas e erros que me parecia não haver conseguido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, contudo, estudara numa das mais célebres escolas da Europa, onde imaginava que devia haver homens sábios, se é que havia em algum lugar da Terra. Aprendera aí tudo o que os outros aprendiam, e mesmo não havendo me contentado com ciências que nos ensinavam, lera todos os livros que tratam daquelas que são reputadas as mais curiosas e as mais raras, que vieram a cair em minhas mãos. Além disso, eu conhecia os juízos que os outros faziam de mim; e não via de modo algum que me julgassem inferior a meus colegas, apesar de entre eles haver alguns já destinados a ocupar os lugares de nossos mestres. E, enfim, o nosso século parecia-me tão luminoso e tão fértil em bons espíritos como qualquer um dos anteriores. O que me levava a tomar a liberdade de julgar por mim todos os outros e de pensar que não havia doutrina no mundo que fosse tal como antes me haviam feito presumir.

Apesar disso, não deixava de apreciar os exercícios com os quais se ocupam nas escolas. Sabia que as línguas que nelas se aprendem são necessárias ao entendimento dos livros antigos; que a gentileza das fábulas estimula o espírito; que as realizações notáveis das histórias o fazem crescer, e que, sendo lidas com discrição, ajudam a formar o juízo; que a leitura de todos os bons livros é igual a uma conversação com as pessoas mais qualificadas dos séculos passados, que foram seus autores, e até uma conversação premeditada, na qual eles nos revelam apenas seus melhores pensamentos; que a eloquência possui forças e belezas incomparáveis; que a poesia tem delicadezas e ternuras deveras encantadoras; que as matemáticas têm invenções bastante sutis, e que podem servir muito, tanto para satisfazer os curiosos quanto para facilitar todas as artes e reduzir o trabalho dos homens; que os escritos que tratam dos costumes contêm muitos ensinamentos e muitos estímulos à virtude que são muito úteis; que a teologia

ensina a ganhar o céu; que a filosofia ensina a falar com coerência de todas as coisas e de se fazer admirar pelos que possuem menos erudição; que a jurisprudência, a medicina e as outras ciências proporcionam honras e riquezas àqueles que as cultivam; e, enfim, que é bom havê-las examinado a todas, até mesmo as mais eivadas de superstição e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o exato valor e evitar ser por elas enganado.

Mas eu julgava já ter gastado bastante tempo com as línguas, e com a leitura dos livros antigos, com suas histórias e suas fábulas. Pois quase a mesma coisa que conversar com os homens de outros séculos é viajar. É bom saber alguma coisa dos hábitos de diferentes povos, para que julguemos os nossos mais justamente e não pensemos que tudo quanto é diferente dos nossos costumes é ridículo e contrário à razão, como soem fazer os que nada viram. Contudo, quando gastamos excessivo tempo em viajar, acabamos tornando-nos estrangeiros em nossa própria terra; e quando somos excessivamente curiosos das coisas que se realizavam nos séculos passados, ficamos geralmente muito ignorantes das que se realizam no presente. Ademais, as fábulas fazem imaginar como possíveis muitos acontecimentos que não o são, e até mesmo as histórias mais verossímeis, se não mudam nem alteram o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, ao menos deixam de apresentar quase sempre as circunstâncias mais baixas e menos insígnies, de onde resulta que o resto não parece tal qual é, e que aqueles que norteiam seus hábitos pelos exemplos que deles tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos heróis de nossos romances e a conceber propósitos que superam suas forças.

Eu estimava muito a eloquência e estava apaixonado pela poesia; mas acreditava que uma e outra fossem dons do espírito, mais do que frutos do estudo. Aqueles cujo raciocínio é mais ativo e que melhor ordenam seus pensamentos, com o intuito de torná-los claros e inteligíveis, sempre podem convencer melhor os outros daquilo que propõem, mesmo que falem somente o baixo bretão e nunca hajam aprendido retórica. E aqueles cujas invenções são mais agradáveis e que as sabem apresentar com o máximo de floreio e suavidade não deixariam de ser os melhores poetas, mesmo que a arte poética lhes fosse desconhecida.

Deleitava-me principalmente com as matemáticas, devido à certeza e à evidência de suas razões; mas ainda não percebia sua verdadeira aplicação, e, julgando que só serviam às artes mecânicas, espantava-me de que, sendo seus fundamentos tão seguros e sólidos, não se houvesse construído sobre eles nada de mais elevado. Da mesma forma que, ao contrário, eu comparava os escritos dos antigos pagãos que tratam de hábitos a magníficos palácios erigidos apenas sobre a areia e a lama. Elevam muito alto as virtudes e as apresentam como as mais dignas de estima entre todas as coisas que existem no mundo; mas não ensinam bastante a conhecê-las, e frequentemente o que chamam com um nome tão belo não passa de uma insensibilidade, ou de um orgulho, ou de um desespero, ou de um parricídio.

Eu venerava a nossa teologia e pretendia, como qualquer um, ganhar o céu; porém, tendo aprendido, como algo muito certo, que o seu caminho não está menos franqueado aos mais ignorantes do que aos mais sábios e que as verdades reveladas que para lá conduzem estão além de nossa inteligência, não me atreveria a submetê-las à debilidade de meus raciocínios, e pensava que, para empreender sua análise e obter êxito, era preciso receber alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homens.

Nada direi a respeito da filosofia, exceto que, vendo que foi cultivada pelos mais elevados espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela ainda não se encontra uma única coisa a respeito da qual não haja discussão, e conseqüentemente que não seja duvidosa, eu não alimentava esperança alguma de acertar mais que os outros; e que, ao considerar quantas opiniões distintas, defendidas por homens eruditos, podem existir acerca de um mesmo assunto, sem que possa haver mais de uma que seja verdadeira, achava quase como falso tudo quanto era apenas provável.

A respeito das outras ciências, por tomarem seus princípios da filosofia, acreditava que nada de sólido se podia construir sobre alicerces tão pouco firmes. E nem a honra, nem o lucro que elas prometem, eram suficientes para me exortar a aprendê-las; pois graças a Deus não me sentia de maneira alguma numa condição que me obrigasse a converter a ciência num ofício, para o alívio de

minha fortuna; e se bem que não desprezasse a glória como um cínico, fazia, contudo, muito pouca questão daquela que eu só podia esperar obter com falsos títulos. Por fim, no que diz respeito às más doutrinas, julgava já conhecer suficientemente o que valiam, para não mais correr o risco de ser enganado, nem pelas promessas de um alquimista, nem pelas predições de um astrólogo, nem pelas imposturas de um mágico, nem pelas artimanhas ou arrogâncias dos que manifestam saber mais do que realmente sabem.

Aqui está porque, apenas a idade me possibilitou sair da submissão aos meus preceptores, abandonei totalmente o estudo das letras. E, decidindo-me a não mais procurar outra ciência além daquela que poderia encontrar em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, aproveitei o resto de minha juventude para viajar, para ver cortes e exércitos, para frequentar pessoas de diferentes humores e condições, para fazer variadas experiências, para pôr a mim mesmo à prova nos reencontros que o destino me propunha e, por toda parte, para refletir a respeito das coisas que se me apresentavam, a fim de que eu pudesse tirar algum proveito delas. Pois acreditava poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada um forma no que se refere aos negócios que lhe interessam, e cujo desfecho, se julgou mal, deve penalizá-lo logo em seguida, do que naqueles que um homem de letras forma em seu gabinete a respeito de especulações que não produzem efeito algum e que não lhe acarretam outra consequência salvo, talvez, a de lhe proporcionarem tanto mais vaidade quanto mais afastadas do senso comum, por causa do outro tanto de espírito e artimanha que necessitou empregar no esforço de torná-las prováveis. E eu sempre tive um enorme desejo de aprender a diferenciar o verdadeiro do falso, para ver claramente minhas ações e caminhar com segurança nesta vida.

A verdade é que, ao limitar-me a observar os costumes dos outros homens, pouco encontrava que me satisfizesse, pois percebia neles quase tanta diversidade como a que notara anteriormente entre as opiniões dos filósofos. De forma que o maior proveito que daí tirei foi que, vendo uma quantidade de coisas que, apesar de nos parecerem muito extravagantes e ridículas, são comumente recebidas e aprovadas por outros grandes povos,

aprendi a não acreditar com demasiada convicção em nada do que me havia sido inculcado só pelo exemplo e pelo hábito; e, dessa maneira, pouco a pouco, liberei-me de muitos enganos que ofuscam a nossa razão e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. Porém, após dedicar-me por alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a decisão de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que iria seguir. Isso, a meu ver, trouxe-me muito mais resultado do que se nunca tivesse me distanciado de meu país e de meus livros.

SEGUNDA PARTE

Naquela época, encontrava-me na Alemanha, para onde me sentira atraído pelas guerras, que ainda não terminaram, e, ao regressar da coroação do imperador para o exército, o começo do inverno me obrigou a permanecer num quartel onde, por não encontrar convívio social algum que me distraísse, e, também, felizmente, por não ter quaisquer desejos ou paixões que me perturbassem, ficava o dia inteiro fechado sozinho num quarto bem aquecido, onde dispunha de todo o tempo para me entreter com os meus pensamentos. Um dos primeiros entre eles foram lembrar-me de considerar que, frequentemente, não existe tanta perfeição nas obras formadas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou. Deste modo, nota-se que os edifícios projetados e concluídos por um só arquiteto costuma ser mais belos e mais bem estruturados do que aqueles que muitos quiseram reformar, utilizando-se de velhas paredes construídas para outras finalidades. Assim, essas antigas cidades que, tendo sido no início pequenos burgos e havendo se transformado, ao longo do tempo, em grandes centros, são comumente tão mal calculadas, em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro a seu bel-prazer, que, mesmo considerando seus edifícios individualmente, se encontre neles com frequência tanta ou mais arte que nos das outras,

contudo, a ver como estão ordenados, aqui um grande, ali um pequeno, e como tornam as ruas curvas e desiguais, poder-se-ia afirmar que foi mais por obra do acaso do que pela vontade de alguns homens usando da razão que assim os dispôs. E se se considerar que, não obstante tudo, sempre existiram funcionários com a função de fiscalizar as construções dos particulares para torná-las úteis ao ornamento do público, reconhecer-se-á realmente que é penoso, trabalhando apenas nas obras de outras pessoas, fazer coisas muito bem rematadas. Portanto, considere que os povos que outrora haviam sido semisselvagens e só pouco a pouco foram se civilizando, elaboraram suas leis apenas à medida que o desconforto dos crimes e das querelas a tanto os coagiu, não poderiam ser tão bem policiados como aqueles que, desde o instante em que se reuniram, obedeceram às leis de algum prudente legislador. Tal como é justo que o estado da verdadeira religião, cujas ordenanças só Deus fez, deve ser incomparavelmente mais bem regulamentado do que todos os outros. E, para falar a respeito das coisas humanas, penso que, se Esparta foi na Antiguidade muito florescente, não o deveu à bondade de cada uma de suas leis em particular, já que muitas eram bastante impróprias e até mesmo contrárias aos bons costumes, mas ao fato de que, havendo sido criadas por um único homem, tendiam todas ao mesmo fim. E assim pensei que as ciências dos livros, ao menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e que não apresentam quaisquer demonstrações, pois foram compostas e avolumadas devagar com opiniões de muitas e diferentes pessoas, não se encontram, de forma alguma, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom senso pode fazer naturalmente acerca das coisas que se lhe apresentam. E pensei que, como todos nós fomos crianças antes de sermos adultos, e como por muito tempo foi necessário sermos governados por nossos apetites e nossos preceptores, que eram com frequência contrários uns aos outros, e que, nem uns nem outros, nem sempre, talvez nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão firmes como seriam se pudéssemos utilizar totalmente a nossa razão desde o nascimento e se não tivéssemos sido guiados senão por ela.

É verdade que não vemos em lugar algum demolirem todas os edifícios de uma cidade, com o exclusivo propósito de reconstruí-los de outra maneira, e de tornar assim suas ruas mais belas; mas vê-se na realidade que muitos derrubam suas casas para reconstruí-las, sendo ainda por vezes obrigados a fazê-lo, quando elas correm o risco de cair por si próprias, por seus alicerces não se encontrarem muito firmes. A exemplo disso, convenci-me de que não seria razoável que um particular tencionasse reformar um Estado, mudando-o em tudo desde os alicerces e derrubando-o para em seguida reerguê-lo; nem tampouco reformar o corpo das ciências ou a ordem estabelecida nas escolas para ensiná-las; mas que, a respeito de todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, para substituí-las em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, após havê-las ajustado ao nível da razão. E acreditei com firmeza em que, por este meio, conseguiria conduzir minha vida muito melhor do que se a construísse apenas sobre velhos alicerces e me apoiasse tão somente sobre princípios a respeito dos quais me deixara convencer em minha juventude, sem ter nunca analisado se eram verdadeiros. Pois, embora percebesse nesse mister várias dificuldades, não eram, contudo, insuperáveis, nem comparáveis às que se encontram na reforma das menores coisas relativas ao público. Esses grandes corpos são demasiado difíceis de reerguer quando abatidos, ou mesmo de escorar quando abalados, e suas quedas não podem deixar de ser muito violentas. Pois, a respeito de suas imperfeições, se as possuem, como a simples diversidade que há entre eles basta para assegurar que as possuem em grande número, o uso sem dúvida as suavizou, e até mesmo evitou e corrigiu insensivelmente uma grande quantidade às quais não se poderia tão bem remediar por prudência. E, por fim, são quase sempre mais suportáveis do que o seria a sua mudança; da mesma forma que os grandes caminhos, que serpenteiam entre montanhas, se tornam pouco a pouco tão batidos e tão cômodos, a poder de serem frequentados, que é preferível segui-los a tentar ir mais reto, escalando os rochedos e descendo até o fundo dos precipícios.

Aqui está o motivo pelo qual eu não poderia de maneira alguma

aprovar esses temperamentos perturbadores e inquietos que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, à administração dos negócios públicos, não deixam de neles realizar sempre, em teoria, alguma nova reforma. E se eu pensasse haver neste escrito a menor coisa que pudesse tornar-me suspeito de tal loucura, ficaria muito pesaroso de ter concordado em publicá-lo. Jamais o meu objetivo foi além de procurar reformar meus próprios pensamentos e construir num terreno que é todo meu. De maneira que, se, tendo minha obra me agradado bastante, eu vos mostro aqui o seu modelo, nem por isso desejo aconselhar alguém a imitá-lo. Aqueles a quem Deus melhor distribuiu suas graças alimentarão talvez propósitos mais elevados; mas receio bastante que este já seja por demais temerário para muitos. A mera decisão de se desfazer de todas as opiniões a que se deu antes crédito não é um exemplo que cada um deva seguir; e o mundo compõe-se quase só de duas espécies de espíritos, aos quais ele não convém de maneira alguma. A saber, daqueles que, julgando-se mais hábeis do que realmente são, não podem impedir-se de precipitar seus juízos, nem ter suficiente paciência para conduzir ordenadamente todos os seus pensamentos: disso decorre que, se tivessem tomado uma vez a liberdade de duvidar dos princípios que aceitaram e de se desviar do caminho comum, jamais poderiam ater-se à trilha que é necessário tomar para ir mais direito, e permaneceriam perdidos ao longo de toda a existência; depois, daqueles que, tendo bastante razão, ou modéstia, para considerar-se menos capazes de diferenciar o verdadeiro do falso do que alguns outros, pelos quais podem ser instruídos, devem antes ficar satisfeitos em seguir as opiniões desses outros, do que esforçar-se por achar por si mesmos outras melhores.

No que me diz respeito, constaria sem dúvida do número destes últimos, se eu tivesse tido um único mestre, ou se nada soubesse das diferenças que existiram em todos os tempos entre as opiniões dos mais eruditos. Porém, havendo aprendido, desde a escola, que nada se poderia imaginar tão estranho e tão pouco acreditável que algum dos filósofos já não houvesse dito; e depois, ao viajar, tendo reconhecido que todos os que possuem sentimentos muito contrários aos nossos nem por isso são bárbaros ou selvagens, mas

que muitos utilizam, tanto ou mais do que nós, a razão; e, havendo considerado quanto um mesmo homem, com o seu mesmo espírito, sendo criado desde a infância entre franceses ou alemães, torna-se diferente do que seria se vivesse sempre entre chineses ou canibais; e como, até nas modas de nossos trajes, a mesma coisa que nos agradou há dez anos, e que talvez nos agrade ainda antes de decorridos outros dez, nos parece agora extravagante e ridícula, de forma que são bem mais o costume e o exemplo que nos convencem do que qualquer conhecimento correto e que, apesar disso, a pluralidade das vozes não é prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, por ser bastante mais provável que um único homem as tenha encontrado do que todo um povo: eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outros, e achava-me como coagido a tentar eu próprio dirigir-me.

Porém, igual a um homem que caminha solitário e na absoluta escuridão, decidir tão lentamente, e usar de tanta ponderação em todas as coisas, que, mesmo se avançasse muito pouco, ao menos evitaria cair. Não quis de maneira alguma começar rejeitando inteiramente qualquer uma das opiniões que por acaso haviam se insinuado outrora em minha confiança, sem que aí fossem introduzidas pela razão, antes de gastar bastante tempo em elaborar o projeto da obra que iria empreender, e em procurar o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas de que meu espírito fosse capaz.

Quando era mais jovem, eu estudara um pouco de filosofia, de lógica, e, das matemáticas, a análise dos geômetras e a álgebra, três artes ou ciências que pareciam poder contribuir com algo para o meu propósito. No entanto, analisando-as, percebi que, quanto à lógica, seus silogismos e a maior parte de seus outros preceitos servem mais para explicar aos outros as coisas já conhecidas, ou mesmo, como a arte de Lúlio, para falar, sem formar juízo, daquelas que são ignoradas, do que para aprendê-las. E apesar de ela conter, realmente, uma porção de preceitos muito verdadeiros e muito bons, existem, contudo, tantos outros misturados no meio que são ou danosos, ou supérfluos, que é quase tão difícil separá-los quanto tirar uma Diana ou uma Minerva de um bloco de mármore que nem

ao menos está delineado. Depois, no que concerne à análise dos antigos e à álgebra dos modernos, além de se estenderem apenas a assuntos muito abstratos, e de não parecerem de utilidade alguma, a primeira permanece sempre tão ligada à consideração das figuras que não pode propiciar a compreensão sem cansar muito a imaginação; e, na segunda, esteve-se de tal maneira sujeito a determinadas regras e cifras que se fez dela uma arte confusa e obscura que atrapalha o espírito, em vez de uma ciência que o cultiva. Por este motivo, considere-se necessário buscar algum outro método que, contendo as vantagens desses três, estivesse desembaraçado de seus defeitos. E, como a grande quantidade de leis fornece com frequência justificativas aos vícios, de forma que um Estado é mais bem dirigido quando, apesar de possuir muito poucas delas, são estritamente cumpridas; portanto, em lugar desse grande número de preceitos de que se compõe a lógica, achei que me seriam suficientes os quatro seguintes, uma vez que tornasse a firme e inalterável resolução de não deixar uma só vez de os observar.

O primeiro era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele.

O segundo, o de repartir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias a fim de melhor solucioná-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, iniciando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como galgando degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e presumindo até mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, o de efetuar em toda parte relações metódicas tão completas e revisões tão gerais nas quais eu tivesse a certeza de nada omitir.

Essas longas séries de razões, todas simples e fáceis, que os geômetras costumam utilizar para chegar às suas mais difíceis demonstrações, tinham-me dado a oportunidade de imaginar que

todas as coisas com a possibilidade de serem conhecidas pelos homens seguem-se umas às outras do mesmo modo e que, uma vez que nos abstenhamos apenas de aceitar por verdadeira qualquer uma que não o seja, e que observemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode existir nenhuma delas tão afastada a que não se chegue no final, nem tão escondida que não se descubra. E não me foi muito dificultoso procurar por quais deveria começar, pois já sabia que haveria de ser pelas mais simples e pelas mais fáceis de conhecer; e, considerando que, entre todos os que anteriormente procuraram a verdade nas ciências, apenas os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, ou seja, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles analisaram; apesar de não esperar disso nenhuma outra utilidade, salvo a de que habituariam meu espírito a se alimentar de verdades e a não se satisfazer com falsas razões. Mas não foi minha intenção, para tanto, tentar aprender todas essas ciências particulares que habitualmente se chamam matemáticas; e, vendo que, apesar de seus objetos serem distintos, não deixam de concordar todas, pelo fato de não conferirem nesses objetos senão as diversas ações ou proporções que neles se encontram, julguei que convinha mais analisar apenas estas proporções em geral, e presumindo-as somente nos suportes que servissem para me tornar seu conhecimento mais fácil; mesmo assim, sem restringi-las de modo algum a tais suportes, a fim de poder aplicá-las tão melhor, em seguida, a todos os outros objetos a que conviessem. Depois, havendo percebido que, a fim de conhecê-las, ser-me-ia algumas vezes necessário considerá-las cada qual em particular, e outras vezes apenas de reter, ou de compreender, várias em conjunto, julguei que, para melhor considerá-las em particular, deveria presumi-las em linhas, visto que não encontraria nada mais simples, nem que pudesse representar mais diferentemente à minha imaginação e aos meus sentidos; mas que, para reter, ou compreender, várias em conjunto, era necessário que eu as designasse por alguns signos, os mais breves possíveis, e que, por esse meio, tomaria de empréstimo o melhor da análise geométrica e da álgebra, e corrigiria todos os defeitos de uma pela outra.

E já que, com efeito, atrevo-me a dizer que a exata observação desses poucos preceitos que eu escolherei me deu tal facilidade de desenredar todas as questões às quais se estendem essas duas ciências que, nos dois ou três meses que levei para analisá-las, havendo iniciado pelas mais simples e mais gerais, e compondo cada verdade que eu encontrava uma regra que me servia depois para encontrar outras, não apenas consegui resolver muitas que antes considerava muito difíceis, como me pareceu também, próximo ao fim, que podia determinar, até mesmo naquelas que ignorava, por quais meios e até onde seria possível resolvê-las. No que, talvez, não vos afigurarei muito vaidoso, se considerardes que, existindo somente uma verdade de cada coisa, aquele que a encontrar conhece a seu respeito tanto quanto se pode conhecer; e que, por exemplo, uma criança instruída na aritmética, que haja realizado uma adição de acordo com as regras, pode ter certeza de haver encontrado, no que concerne à soma que analisava, tudo o que o espírito humano poderia encontrar. Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética.

No entanto, o que mais me satisfazia nesse método era o fato de que, por ele, tinha certeza de usar em tudo minha razão, se não à perfeição, ao menos o melhor que eu pudesse; ademais, sentia, ao utilizá-lo, que meu espírito se habituava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos, e que, não o havendo sujeitado a nenhuma matéria em especial, prometia a mim mesmo empregá-lo com a mesma utilidade a respeito das dificuldades das outras ciências como o fizera com as da álgebra. Não que me atrevesse a empreender primeiramente a análise de todas as que se me apresentassem, pois isso seria contrário à ordem que ele prescreve. Porém, havendo percebido que os seus princípios deviam ser todos tomados à filosofia, na qual até então não encontrava sequer um que fosse correto, pensei que seria preciso, em princípio, tentar ali estabelecê-los; e que, sendo isso a coisa mais importante do mundo, e em que a pressa e a prevenção eram mais de rezear, não devia pôr em execução sua realização antes de atingir uma idade bem mais madura do que a dos 23 anos

que eu tinha naquela época e antes de ter gasto muito tempo em preparar-me para isso, tanto extirpando de meu espírito todas as más opiniões que nele dera acolhida até então, como reunindo numerosas experiências para servirem logo depois de matéria aos meus processos racionais, e adestrando-me no método que me preceituara, com o propósito de me fixar sempre mais nele.

TERCEIRA PARTE

Afinal, como não é suficiente, antes de dar início à reconstrução da casa onde residimos, demoli-la, ou munir-nos de materiais e contratar arquitetos, ou habilitar-nos na arquitetura, nem, além disso, termos efetuado com esmero o seu projeto, é preciso também havermos providenciado outra onde possamos nos acomodar confortavelmente ao longo do tempo em que nela se trabalha. Da mesma maneira, para não hesitar em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a fazê-lo, em meus juízos, e a fim de continuar a viver desde então de maneira mais feliz possível, concebi para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu vos quero anunciar.

A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, mantendo-me na religião na qual Deus me concedera a graça de ser instruído a partir da infância, e conduzindo-me, em tudo o mais, de acordo com as opiniões mais moderadas e as mais distantes do excesso, que fossem comumente aceitas pelos mais sensatos daqueles com os quais teria de conviver. Porquanto, começando desde então a não me valer para nada de minhas próprias opiniões, porque eu as queria submeter todas a análise, estava convencido de que o melhor a fazer era seguir as dos mais sensatos. E, a despeito de que talvez existam, entre os persas e chineses, homens tão sensatos como entre nós, afiguravas-me que o mais útil seria orientar-me por aqueles entre os quais teria de viver; e que, para saber quais eram realmente as suas opiniões, devia tomar nota mais daquilo que praticavam do que daquilo que diziam; não apenas porque, na corrupção de nossos costumes, existem poucas pessoas

que queiram dizer tudo o que pensam, mas também porque muitos o ignoram, por sua vez; pois, sendo a ação do pensamento, pela qual se acredita numa coisa, distinta daquela pela qual se sabe que se acredita nela, repetidas vezes uma se apresenta sem a outra.

Entre várias opiniões igualmente aceitas, escolhia somente as moderadas: tanto porque são sempre as mais cômodas para a prática, e provavelmente as melhores, já que todo excesso costuma ser mal, como também para me desviar menos do verdadeiro caminho, caso eu falhasse, do que, havendo escolhido um dos extremos, fosse o outro aquele que eu deveria ter seguido. E, em especial, punha entre os excessos todas as promessas pelas quais se restringe em algo a própria liberdade. Não que desaprovasse as leis que, para corrigir a inconstância dos espíritos fracos, permitem, quando se possui algum bom propósito, ou mesmo, para a segurança das relações sociais, alguma intenção que seja apenas indiferente, que se façam promessas solenes ou contratos que obriguem a persistir nela; mas porque não via no mundo nada que continuasse sempre no mesmo estado, e porque, no meu caso particular, como prometia a mim mesmo aperfeiçoar cada vez mais os meus juízos, e de maneira alguma torná-los piores, pensaria cometer grande falta contra o bom senso, se, pelo fato de ter aprovado então alguma coisa, me sentisse na obrigação de tomá-la como boa ainda depois, quando deixasse talvez de sê-lo, ou quando eu parasse de considerá-la tal.

Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e decidido possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto. Imitava nisso os viajantes que, estando perdidos numa floresta, não devem ficar dando voltas, ora para um lado, ora para outro, menos ainda permanecer num local, mas caminhar sempre o mais reto possível para um mesmo lado, e não mudá-lo por quaisquer motivos, ainda que no início só o acaso talvez haja definido sua escolha: pois, por este método, se não vão exatamente aonde desejam, ao menos chegarão a algum lugar onde provavelmente estarão melhor do que no meio de uma floresta. E, assim como as ações da vida não suportam às vezes atraso algum, é uma verdade muito certa que,

quando não está em nosso poder o distinguir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis; e mesmo que não percebamos em umas mais probabilidades do que em outras, devemos, sem embargo, decidir-nos por algumas a considerá-las depois não mais como duvidosas, na medida em que se relacionam com a prática, mas como muito verdadeiras e corretas, visto que a razão que a isso nos induziu se apresenta como tal. E isto me consentiu, desde então, libertar-me de todos os arrependimentos e remorsos que costumam agitar as consciências desses espíritos fracos e hesitantes que se deixam levar a praticar, como boas, as coisas que em seguida consideram más.

Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que ao destino, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de habituar-me a acreditar que nada existe que esteja completamente em nosso poder, salvo os nossos pensamentos, de maneira que, após termos feito o melhor possível no que se refere às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível. E somente isso me parecia suficiente para impossibilitar-me, no futuro, de desejar algo que eu não pudesse obter, e, assim, para me tornar contente. Pois, a nossa vontade, tendendo naturalmente para desejar apenas aquelas coisas que nosso entendimento lhe representa de alguma forma como possíveis, é certo que, se considerarmos igualmente afastados de nosso poder todos os bens que se encontram fora de nós, não deploraremos mais a falta daqueles que parecem dever-se ao nosso nascimento, quando deles formos privados sem termos culpa, do que deploramos não possuir os remos da China ou do México; e que fazendo, como se diz, da necessidade virtude, não desejaremos mais estar sãos, estando doentes, ou estar livres, estando presos, do que desejamos ter agora corpos de uma matéria tão pouco corruptível quanto os diamantes, ou asas para voar como as aves.

Mas confesso que é preciso um longo adestramento e uma meditação frequentemente repetida para nos habituarmos a olhar todas as coisas por este ângulo; e acredito que é principalmente nisso que consistia o segredo desses filósofos, que puderam em

outros tempos esquivar-se do império do destino e, apesar das dores e da pobreza, pleitear felicidade aos seus deuses. Pois, ocupando-se continuamente em considerar os limites que lhes eram impostos pela natureza, convenceram-se tão perfeitamente de que nada estava em seu poder além dos seus pensamentos, que só isso bastava para impossibilitá-los de sentir qualquer afeição por outras coisas; e os utilizavam tão absolutamente que tinham neste caso especial certa razão de se julgar mais ricos, mais poderosos, mais livres e mais felizes que quaisquer outros homens, os quais, não tendo esta filosofia, por mais favorecidos que sejam pela natureza e pelo destino, nunca são senhores de tudo o que desejam.

Por fim, para a conclusão dessa moral, decidi passar em revista as diferentes ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem pretender dizer nada a respeito das dos outros, achei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me encontrava, ou seja, utilizar toda a minha existência em cultivar minha razão, e progredir o máximo que pudesse no conhecimento da verdade, de acordo com o método que me determinara. Eu sentira tão grande felicidade, a partir do momento em que começara a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudessem receber outros mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu intermédio, algumas verdades que me pareciam deveras importantes e geralmente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me proporcionava preenchia de tal forma meu espírito que tudo o mais não me atingia. Além do que, as três máximas precedentes se baseavam apenas no meu intento de continuar a me instruir: pois, tendo Deus concedido a cada um de nós alguma luz para diferenciar o verdadeiro do falso, não julgaria dever satisfazer-me um único instante com as opiniões dos outros, se não tencionasse utilizar o meu próprio juízo em analisá-las, quando fosse tempo; e não saberia dispensar-me de escrúpulos, ao segui-las, se não esperasse não perder com isso oportunidade alguma de encontrar outras melhores, caso existissem. E, enfim, não saberia cercear os meus desejos, nem estar contente, se não tivesse percorrido um caminho pelo qual, julgando estar seguro da aquisição de todos os conhecimentos de que fosse capaz, pensava

estar também, pelo mesmo método, seguro da aquisição de todos os verdadeiros bens que em alguma ocasião se encontrassem ao meu alcance; tanto mais que, a nossa vontade não estando propensa a seguir ou fugir a qualquer coisa, a não ser se o nosso entendimento a represente como boa ou má, é suficiente bem julgar para bem agir, e julgar o melhor possível para também agir da melhor maneira, ou seja, para adquirir todas as virtudes e, ao mesmo tempo, todos os outros bens que se possam adquirir; e, quando se tem certeza de que é assim, não se pode deixar de ficar contente.

Depois de haver-me assim assegurado destas máximas, e de tê-las separado, com as verdades da fé, que sempre foram as primeiras na minha crença, julguei que, quanto a todo o restante de minhas opiniões, podia livremente procurar desfazer-me delas. E, como esperava chegar melhor ao fim dessa tarefa conversando com os homens, do que prosseguindo por mais tempo fechado no quarto aquecido onde me haviam surgido esses pensamentos, recomecei a viajar quando o inverno ainda não terminara. E, em todos os nove anos que se seguiram, não fiz outra coisa a não ser girar pelo mundo, daqui para ali, tentando ser mais espectador do que ator em todas as comédias que nele se representam; e, refletindo particularmente, em cada matéria, sobre o que podia torná-la suspeita e propiciar a oportunidade de nos enganarmos, ao mesmo tempo extirpava do meu espírito todos os equívocos que até então nele se houvessem instalado. Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam só por duvidar e fingem ser sempre indecisos: pois, ao contrário, todo o meu propósito propendia apenas a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila. O que consegui muito bem, quer me parecer, ainda mais que, procurando descobrir a falsidade ou a incerteza das proposições que analisava, não por fracas conjeturas, mas por raciocínios claros e seguros, não encontrava nenhuma tão duvidosa que dela não tirasse sempre alguma conclusão bastante correta, na pior das hipóteses a de que não continha nada de correto. E, da mesma maneira que ocorre ao demolir uma velha casa, conservam-se comumente os entulhos para serem utilizados na construção de outra nova, assim, ao destruir todas as minhas opiniões que julgava

mal alicerçadas, fazia diversas observações e adquiria muitas experiências, que me serviram mais tarde para estabelecer outras mais corretas. E, além disso, continuava a praticar no método que me preceituara; pois não apenas tomava o cuidado de, em geral, dirigir todos os meus pensamentos conforme as suas regras, como reservava, de tempos em tempos, algumas horas, que utilizava especialmente em aplicá-los nas dificuldades de matemática, ou também em algumas outras que eu podia tornar quase parecidas às das matemáticas, separando-as de todos os princípios das outras ciências, que eu não considerava suficientemente sólidos, como vereis que procedi com várias que são explicadas neste volume. E deste modo, aparentemente sem viver de maneira diferente daqueles que, não tendo outra ocupação exceto levar uma vida suave e inocente, procuram isolar os prazeres dos vícios, e que, para usufruir seus lazeres sem se aborrecer, usam todos os divertimentos que são honestos, não deixava de perseverar em meu intento e de progredir no conhecimento da verdade, mais talvez do que se me restringisse a ler livros ou frequentar homens de letras.

Ainda assim, esses nove anos decorreram antes que eu tivesse tomado qualquer resolução no que concerne às dificuldades que costumam ser discutidas entre os eruditos, ou começado a procurar os fundamentos de alguma filosofia mais correta do que a trivial. E o exemplo de numerosos espíritos elevados que, tendo se proposto anteriormente esse desígnio, não haviam conseguido, a meu ver, realizá-lo, levava-me a imaginar tantas dificuldades que não teria talvez me atrevido empreendê-lo tão cedo, se não tivesse conhecimento de que alguns já faziam correr a informação de que eu já o levava a cabo. Não saberia dizer em que baseavam esta opinião; e, se para isso contribuí em alguma coisa com meus discursos, deve ter sido por confessar neles aquilo que eu ignorava, com mais ingenuidade do que costumam fazer os que estudaram um pouco, e, e possível, também por mostrar os motivos que tinha de duvidar de muitas coisas que os outros julgavam corretas, do que por me vangloriar de qualquer doutrina. Porém, tendo o coração bastante brioso para não desejar que me tomassem por alguém que eu não era, pensei que devia esforçar-me, por todos os meios, a fim de tornar-me merecedor da reputação que me conferiam; e faz

exatamente oito anos que esse desejo me impeliu a distanciar-me de todos os lugares em que pudesse ter conhecidos, e a retirar-me para cá, para um país onde a longa duração da guerra levou a estabelecer tais ordens, que os exércitos nele mantidos parecem servir apenas para que os frutos da paz sejam usufruídos com tanto mais segurança, e onde, em meio a um grande povo muito ativo e mais zeloso de seus próprios assuntos, do que curioso com os dos outros, sem sentir necessidade de nenhuma das comodidades que existem nas cidades mais desenvolvidas, pude viver tão solitário e isolado como nos desertos mais longínquos.

QUARTA PARTE

Não estou seguro que deva falar-vos a respeito das primeiras meditações que aí realizei; já que por serem tão metafísicas e tão incomuns, é possível que não sejam apreciadas por todos. Contudo, para que seja possível julgar se os fundamentos que escolhi são suficientemente firmes, vejo-me, de alguma forma, obrigado a falar-vos delas. Havia bastante tempo observara que, no que concerne aos costumes, é às vezes preciso seguir opiniões, que sabemos serem muito duvidosas, como se não admitissem dúvidas, conforme já foi dito acima; porém, por desejar então dedicar-me apenas a pesquisa da verdade, achei que deveria agir exatamente ao contrário, e rejeitar como totalmente falso tudo aquilo em que pudesse supor a menor dúvida, com o intuito de ver se, depois disso, não restaria algo em meu crédito que fosse completamente incontestável. Ao considerar que os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis presumir que não existia nada que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, por existirem homens que se enganam ao raciocinar, mesmo no que se refere às mais simples noções de geometria, e cometem paralogismos, rejeitei como falsas, achando que estava sujeito a me enganar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E, enfim, considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto

dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que está verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.

Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum e que não havia mundo algum, ou lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, resultava com bastante evidência e certeza que eu existia; ao passo que, se somente tivesse parado de pensar, apesar de que tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma de acreditar que eu tivesse existido; compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.

Depois disso, considerei o que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e correta; pois, já que encontrara uma que eu sabia ser exatamente assim, pensei que devia saber também em que consiste essa certeza. E, ao perceber que nada há no eu penso, logo existo, que me dê a certeza de que digo a verdade, salvo que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, concluí que poderia tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo somente alguma dificuldade em notar bem quais são as que concebemos distintamente.

Depois, havendo refletido a respeito daquilo que eu duvidava, e que, por conseguinte, meu ser não era totalmente perfeito, pois via

claramente que o conhecer é perfeição maior do que o duvidar, decidi procurar de onde aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era; e descobri, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse realmente mais perfeita. No que se refere aos pensamentos que eu formulava sobre muitas outras coisas fora de mim, como a respeito do céu, da Terra, da luz, do calor e de mil outras, não me era tão difícil saber de onde vinham, porque, não notando neles nada que me parecesse torná-los superiores a mim, podia julgar que, se fossem verdadeiros, seriam dependências de minha natureza, na medida em que está possuía alguma perfeição; e se não o eram, que eu os formulava a partir do nada, ou seja, que existiam em mim pelo que eu possuía de falho. Mas não podia ocorrer o mesmo com a ideia de um ser mais perfeito do que o meu; pois fazê-la sair do nada era evidentemente impossível; e, visto que não é menos repulsiva a ideia de que o mais perfeito seja uma consequência e uma dependência do menos perfeito do que a de admitir que do nada se origina alguma coisa, eu não podia tirá-la tampouco de mim próprio. De maneira que restava somente que tivesse sido colocada em mim por uma natureza que fosse de fato perfeita do que a minha, e que possuísse todas as perfeições de que eu poderia ter alguma ideia, ou seja, para dizê-lo numa única palavra, que fosse Deus.

A isso acrescentei que, admitido que conhecia algumas perfeições que eu não tinha, não era o único ser que existia (usarei aqui livremente, se vos aprover, alguns termos da Escola); mas que devia necessariamente haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de quem tivesse recebido tudo o que possuía. Pois, se eu fosse sozinho e independente de qualquer outro, de maneira que tivesse recebido, de mim próprio, todo esse pouco mediante o qual participava do Ser perfeito, poderia receber de mim, pelo mesmo motivo, todo o restante que sabia faltar-me, e ser assim eu próprio infinito, eterno, imutável, onisciente, todo-poderoso, e enfim ter todas as perfeições que podia perceber existirem em Deus. Pois, de acordo com os raciocínios que acabo de fazer, para conhecer a natureza de Deus, tanto quanto a minha o era capaz, era suficiente considerar, a respeito de todas as coisas de que encontrava em mim qualquer ideia, se era ou não perfeição possuí-

las, e tinha certeza de que nenhuma das que eram marcadas por alguma imperfeição existia nele, mas que todas as outras existiam.

Dessa forma, eu notava que a dúvida, a inconstância, a tristeza e coisas parecidas não podiam existir nele, porque eu mesmo apreciaria muito ser desprovido delas. Ademais, eu tinha ideias acerca de muitas coisas sensíveis e corporais; pois, apesar de presumir que estava sonhando e que tudo quanto via e imaginava era falso, não podia negar, não obstante, que as ideias a respeito não existissem verdadeiramente em meu pensamento; porém, por já haver reconhecido em mim com bastante clareza que a natureza inteligente é distinta da corporal, considerando que toda a composição testemunha dependência, e que a dependência é evidentemente uma falha, julguei a partir disso que não podia ser uma perfeição em Deus o ser composto dessas duas naturezas, e que, em consequência, Ele não o era, mas que, se existiam alguns corpos no mundo, ou então algumas inteligências, ou outras naturezas, que não fossem totalmente perfeitos, seu ser deveria depender do poder de Deus, de tal maneira que não pudessem subsistir sem Ele por um único instante.

Em seguida a isso, eu quis procurar outras verdades, e tendo-me estabelecido o objeto dos geômetras, que eu concebia como um corpo contínuo, ou um espaço infinitamente extenso em comprimento, largura e altura ou profundidade, divisível em diversas partes que podiam ter diferentes figuras e grandezas, e ser movidas ou transpostas de todas as maneiras, pois os geômetras conjecturam tudo isto em seu objeto, examinava algumas de suas demonstrações mais simples. E, ao perceber que essa grande certeza, que todos lhes atribuem, se alicerça somente no fato de serem concebidas com evidência, segundo a regra que há pouco manifestei, notei também que nada existia nelas que me garantisse a existência de seu objeto. Pois, por exemplo, eu percebia muito bem que, ao imaginar um triângulo, fazia-se necessário que seus três ângulos fossem iguais a dois retos; porém, malgrado isso, nada via que garantisse existir no mundo qualquer triângulo. Enquanto, ao voltar a examinar a ideia que eu tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma maneira que na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos,

ou não de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes do seu centro, ou ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe quanto seria qualquer demonstração de geometria.

Mas o que leva muitas pessoas a se convencerem de que é difícil conhecê-lo, e em conhecer o que é sua alma, é o fato de nunca alçarem o espírito além das coisas sensíveis e de estarem de tal forma habituadas a nada considerar exceto na imaginação, que é uma maneira de pensar particular às coisas materiais, que tudo quanto não é imaginável lhes parece não ser inteligível. E isto é bastante evidente pelo fato de os próprios filósofos terem por máxima, nas escolas, que nada existe no entendimento que não haja estado primeiramente nos sentidos, onde, contudo, é certo que as ideias de Deus e da alma nunca estiveram. E me parece que todos aqueles que querem usar a imaginação para compreendê-las se comportam da mesma maneira que se, para ouvir os sons ou sentir os odores, quisessem utilizar-se dos olhos; salvo com esta diferença: que o sentido da visão não nos assegura menos a verdade de seus objetos do que os do olfato ou da audição; enquanto a nossa imaginação ou os nossos sentidos jamais poderiam garantir-nos coisa alguma, se o nosso juízo não interviesse.

Afinal, se ainda há homens que não estejam totalmente convencidos da existência de Deus e da alma, com as razões que apresentei, quero que saibam que todas as outras coisas, a respeito das quais se consideram talvez certificados, como a de possuírem um corpo, existirem astros e a Terra, e coisas parecidas, são ainda menos certas. Pois, apesar de se ter dessas coisas uma certeza moral, que é de tal ordem que, salvo sendo-se extravagante, parece impossível colocá-la em dúvida; contudo, ao que concerne à certeza metafísica, não se pode negar, a não ser que não tenhamos bom senso, que é motivo suficiente para não possuímos total segurança a respeito, o fato de observarmos que podemos da mesma maneira imaginar, ao estarmos dormindo, que temos outro corpo, que vemos outros astros e outra Terra, sem que isso seja verdade. Pois, de onde sabemos que os pensamentos que nos surgem em sonhos

são menos verdadeiros do que os outros, se muitos, com frequência, não são menos vivos e nítidos? E, mesmo que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes agradar, não acredito que possam oferecer alguma razão que seja suficiente para dirimir essa dúvida, se não presumirem a existência de Deus. Pois, em princípio, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, ou seja, que as coisas que concebemos bastante evidente e distintamente são todas verdadeiras, não é correto a não ser porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e porque tudo o que existe em nós se origina dele. De onde se conclui que as nossas ideias ou noções, por serem coisas reais e oriundas de Deus em tudo em que são evidentes e distintas, só podem por isso ser verdadeiras. De maneira que, se temos muitas vezes outras que contêm falsidade, só podem ser as que possuem algo de confuso e obscuro, porque nisso participam do nada, ou seja, são assim confusas em nós porque nós não somos totalmente perfeitos. E é evidente que não causa menos aversão admitir que a falsidade ou a imperfeição se originam de Deus, como tal, do que admitir que a verdade ou a perfeição se originem do nada. Porém, se não soubéssemos de maneira alguma que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro provém de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas ideias, não teríamos razão alguma que nos garantisse que elas possuem a perfeição de serem verdadeiras.

Depois que o conhecimento de Deus e da alma nos tenha dado a certeza dessa regra, é muito fácil compreender que os sonhos que imaginamos quando dormimos não devem, de forma alguma, levar-nos a duvidar da verdade dos pensamentos que nos ocorrem quando despertos. Pois, se sucedesse que, mesmo dormindo, tivéssemos alguma ideia muito distinta, como, por exemplo, que um geômetra criasse qualquer demonstração, o sono deste não a impediria de ser verdadeira. E, quanto ao equívoco mais recorrente de nossos sonhos, que consiste em nos representarem vários objetos tal como fazem nossos sentidos exteriores, não importa que ele nos dê a oportunidade de desconfiar da verdade de tais ideias, porque estas também podem nos enganar repetidas vezes, sem que estejamos dormindo, como ocorre quando os que têm icterícia veem tudo da cor amarela, ou quando os astros ou outros corpos

extremamente distantes de nós se nos afiguram muito menores do que são. Pois, enfim, quer estejamos despertos, quer dormindo, jamais devemos nos deixar convencer exceto pela evidência de nossa razão.

Deve-se observar que eu digo de nossa razão, de maneira alguma de nossa imaginação ou de nossos sentidos. Porque, apesar de enxergarmos o sol bastante claramente, não devemos julgar por isso que ele seja do tamanho que o vemos; e bem podemos imaginar distintamente uma cabeça de leão enxertada no corpo de uma cabra, sem que tenhamos de concluir, por isso, que no mundo existe uma quimera; pois a razão não nos sugere que tudo quanto vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas nos sugere realmente que todas as nossas ideias ou noções devem conter algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as tivesse colocado em nós sem isso. E, pelo fato de nossos raciocínios nunca serem tão evidentes nem tão completos durante o sono como durante a vigília, apesar de que às vezes nossas imaginações sejam tanto ou mais vivas e patentes, ela nos sugere também que, não podendo nossos pensamentos serem totalmente verdadeiros, porque não somos totalmente perfeitos, tudo o que eles contêm de verdade deve encontrar-se inevitavelmente naquele que temos quando despertos, mais do que em nossos sonhos.

QUINTA PARTE

Seria de muito meu agrado continuar e expor aqui toda a cadeia de outras verdades que deduzi dessas primeiras. Porém, suposto que, para tal realização, seria agora necessário que abordasse muitas questões controvertidas entre os eruditos, dos quais não desejo atrair a inimizade, acredito que será melhor que eu me abstenha e apenas diga, em geral, quais elas são, para deixar que os mais sábios julguem se seria útil que o público fosse mais especificamente informado a esse respeito. Continuava sempre firme na decisão que tomara de não presumir nenhum outro

princípio, salvo aquele de que acabo de me servir para provar a existência de Deus e da alma, e de não aceitar coisa alguma por verdadeira que não se me afigurasse mais clara e mais correta do que se me haviam afigurado anteriormente as demonstrações dos geômetras. Contudo, atrevo-me a afirmar que não apenas encontrei modo de me satisfazer em pouco tempo no tocante a todas as mais importantes dificuldades que costumam ser enfrentadas na filosofia, mas também que percebi certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, e das quais imprimiu tais noções em nossas almas que, após meditar bastante acerca delas, não poderíamos pôr em dúvida que não fossem exatamente observadas em tudo o que existe ou se faz no mundo. Em seguida, atentando para a sequência dessas leis, creio haver descoberto muitas verdades mais úteis e mais importantes do que tudo quanto aprendera até então, ou mesmo esperava aprender.

Porém, posto que tentei explicar as principais num tratado que certas considerações me impedem de publicar, não poderia fazê-las conhecer melhor do que explicando aqui, resumidamente, o que ele contém. Eu pleiteava, antes de escrevê-lo, incluir nele tudo o que julgava saber a respeito da natureza das coisas materiais. Contudo, tal qual os pintores que, não conseguindo representar igualmente bem numa tela plana todas as diversas faces de um corpo sólido, escolhem uma das principais, que põem à luz, e, sombreando as outras, só as fazem aparecer tanto quanto se possa vê-las ao olhar aquela; receando dessa forma, não colocar em meu discurso tudo o que havia em meu pensamento, tentei apenas expor bem amplamente o que concebia da luz; depois, na ocasião propícia, acrescentar alguma coisa a respeito do sol e das estrelas fixas, porque a luz provém quase inteiramente deles; a respeito dos céus, porque a transmitem; a respeito dos planetas, dos cometas e da Terra, porque a refletem; e, em particular, a respeito de todos os corpos que existem sobre a Terra, porque são ou coloridos, ou transparentes, ou brilhantes; e, por fim, a respeito do homem, porque é o seu espectador. Também, para sombrear um pouco todas essas coisas e poder dizer mais livremente o que pensava acerca delas, sem ser obrigado a seguir nem a desaprovar as opiniões aceitas entre os eruditos, decidi deixar todo esse mundo às

suas disputas, e a falar apenas do que aconteceria num novo se Deus criasse agora em qualquer parte, nos espaços imaginários, suficiente matéria para compô-lo, e se agitasse de maneira diferente, e sem ordem, as diferentes partes desta matéria, de forma que compusesse com ela um caos tão tumultuado quanto os poetas possam nos fazer acreditar, e que, em seguida, não fizesse outra coisa a não ser prestar o seu concurso comum à natureza, e deixá-la agir conforme as leis por ele estabelecidas. Assim, em primeiro lugar, descrevi essa matéria e tentei representá-la de tal maneira que nada existe no mundo, parece-me, mais claro nem mais inteligível, salvo o que há pouco foi dito a respeito de Deus e da alma; pois presumi claramente que não havia nela nenhuma dessas formas ou qualidades a respeito das quais se discute nas escolas, nem, de modo geral, qualquer coisa cujo conhecimento não fosse tão natural às nossas almas que não se pudesse fingir ignorá-la. Ademais, mostrei quais eram as leis da natureza; e, sem alicerçar minhas razões em nenhum outro princípio, exceto no das perfeições infinitas de Deus, tentei provar todas aquelas que pudessem provocar alguma dúvida e mostrar que elas são tais que, ainda que Deus tivesse criado muitos mundos, não poderia haver um só em que deixassem de ser observadas. Depois disso, mostrei como a maior parte da matéria desse caos devia, como consequência dessas leis, dispor-se e arranjar-se de uma certa maneira que a torna semelhante aos nossos céus; como, contudo, algumas de suas partes deviam compor uma Terra, alguns dos planetas e cometas, e outras, um sol e estrelas fixas. Neste ponto, estendendo-me acerca do tema da luz, expliquei detidamente qual era a que se devia encontrar no sol e nas estrelas, e de que maneira, a partir daí, atravessava num instante os incomensuráveis espaços dos céus, e de que forma se refletia dos planetas e dos cometas para a Terra. Acrescentei a isso também várias coisas relativas à substância, posição, movimentos e todas as várias qualidades desses céus e desses astros; de maneira que pensava ter dito o suficiente a respeito, para fazer compreender que nada se percebe nos deste mundo que não devesse, ou ao menos não pudesse, parecer semelhante nos do mundo que eu descrevia. Daí me pus a falar especificamente acerca da Terra: como, apesar de haver claramente

estabelecido que Deus não colocara peso algum na matéria de que ela era formada, todas as suas partes não deixavam de propender exatamente para o seu centro; como, existindo água e ar em sua superfície, a disposição dos céus e dos astros, especialmente da lua, devia nela causar um fluxo e refluxo, que fosse semelhante, em todas as suas circunstâncias, ao que se observa nos nossos mares; e, além disso, certo curso, tanto da água como do ar, do levante para o poente, tal como se observa também entre os trópicos; como as montanhas, os mares, as fontes e os rios podiam naturalmente formar-se nela, e os metais surgirem nas minas, e as plantas crescerem nos campos, e em geral todos os corpos denominados mistos ou compostos serem nela gerados. E entre outras coisas, já que além dos astros nada conheço no mundo, exceto o fogo, que produza a luz, dediquei-me a explicar com bastante clareza tudo o que pertence à sua natureza, de que maneira ele se origina, como se alimenta; como, às vezes, só há calor sem luz, e outras vezes, luz sem calor; como pode introduzir várias cores em vários corpos e numerosas outras qualidades; como funde uns e endurece outros; como os pode consumir a quase todos ou transformar em cinzas e em fumo; e, por fim, como dessas cinzas, apenas pela força de sua ação, produz o vidro; pois, ao considerar essa transmutação de cinzas em vidro tão assombrosa como nenhuma outra que se realize na natureza, proporcionou-me especial prazer descrevê-la.

Contudo, não desejava inferir, de todas essas coisas, que este mundo houvesse sido criado da forma como propunha; pois é muito mais provável que, desde o início, Deus o tenha tomado tal como devia ser. Mas é certo, e é uma opinião geralmente adotada pelos teólogos, que a ação mediante a qual ele agora o conserva é exatamente igual àquela mediante a qual o criou: de forma que, apesar de não lhe haver dado, no início, outra forma a não ser a do caos, desde quando, tendo instituído as leis da natureza, tenha lhe prestado seu concurso, para ela agir assim como costuma, pode-se crer, sem nenhum prejuízo para o milagre da criação, que apenas por isso todas as coisas que são genuinamente materiais poderiam, ao longo do tempo, converter-se em tais como as vemos atualmente. E sua natureza é muito mais fácil de ser compreendida quando as vemos nascer pouco a pouco desta forma do que quando

já as consideramos totalmente concluídas.

Da descrição dos corpos inanimados e das plantas, passei à dos animais e especificamente à dos homens. Porém, como ainda não possuía suficiente conhecimento para falar a respeito deles no mesmo estilo que do resto, ou seja, demonstrando os efeitos a partir das causas, e mostrando de quais sementes e de que modo a natureza deve produzi-los, satisfiz-me em imaginar que Deus formasse o corpo de um homem inteiramente semelhante a um dos nossos, tanto no aspecto exterior de seus membros como na conformação interior de seus órgãos, sem compô-lo de outra matéria exceto aquela que eu descrevera, e sem colocar nele, no início, alma racional alguma, nem qualquer outra coisa para servir-lhe de alma vegetativa ou sensitiva, mas sim avivasse em seu coração um desses fogos sem luz que eu já explicara, e que não concebia outra natureza a não ser a que aquece o feno quando o guardam antes de estar seco, ou a que faz ferver os vinhos novos quando fermentam sobre o bagaço. Pois, examinando as funções que, por causa disso, podiam se encontrar neste corpo, achava exatamente todas as que podem estar em nós sem que o pensemos, nem, como consequência que a nossa alma, isto é, essa parte distinta do corpo cuja função, como já foi dito mais acima, é apenas a de pensar, para tal contribua, e que são todas as mesmas, o que consente dizer que os animais sem razão se nos assemelham, sem que eu possa encontrar para isso nenhuma daquelas razões que, por dependerem do pensamento, são as únicas que nos pertencem enquanto homens, enquanto encontrava a todas em seguida, ao presumir que Deus criara uma alma racional e que a juntara a esse corpo de uma certa maneira que descrevia.

Porém, para que se possa ver de que modo eu lidava com esta matéria, quero mostrar aqui a explicação do movimento do coração e das artérias, o qual, sendo o primeiro e o mais geral que se observa nos animais, consentirá julgar com facilidade, a partir dele, o que se deve pensar de todos os outros. E, para que seja mais fácil entender o que vou dizer a esse respeito, desejaria que todos os que não são peritos em anatomia se dessem ao trabalho, antes de ler isto, de mandar cortar diante deles o coração de um grande animal que possua pulmões, já que é em tudo parecido com o do

homem, e que peçam para ver as duas câmaras ou concavidades nele existentes. Primeiramente, a que está no lado direito, na qual se ligam dois tubos muito largos: a veia cava, que é o principal receptáculo do sangue, como o tronco da árvore da qual todas as outras veias do corpo são ramos; e a veia arteriosa, que foi assim indevidamente denominada, pois em verdade se trata de uma artéria, a qual, originando-se do coração, se divide, após sair dele, em muitos ramos que vão espalhar-se nos pulmões. Depois, a que se encontra no lado esquerdo, na qual se ligam, de igual maneira, dois tubos que são tanto ou mais largos que os anteriores: a artéria venosa, que também foi indevidamente denominada, porque se trata de uma veia que provém dos pulmões, onde se reparte em vários ramos, entrançados com os da veia arteriosa e com os desse conduto que se chama gasnete, por onde entra o ar da respiração; e a grande artéria, que, saindo do coração, espalha seus ramos por todo o corpo. Apreciaria também que lhes mostrassem cuidadosamente as onze diminutas peles que, como outras tantas diminutas portas, abrem e fecham as quatro aberturas que existem nessas duas concavidades três à entrada da veia cava, onde estão dispostas de tal maneira que não podem de forma alguma impedir que o sangue nela contido corra para a concavidade direita do coração, e no entanto impedem que possa dali sair; três à entrada da veia arteriosa, que, estando dispostas bem ao contrário, permitem de fato ao sangue que se encontra nessa concavidade fluir para os pulmões, mas não ao que se encontra nos pulmões voltar para lá; e também duas outras à entrada da artéria venosa, que deixam passar o sangue dos pulmões para a concavidade esquerda do coração, mas obstam seu retorno; e três à entrada da grande artéria, que lhe permitem sair do coração, porém impedem seu retorno. E não é preciso procurar outra razão para o número dessas peles, exceto a de que a abertura da artéria venosa, por ser oval em virtude do local onde se encontra, pode ser comodamente fechada com duas, enquanto, por serem as outras redondas, três podem melhor fechá-las. Além disso, desejaria que considerassem que a grande artéria e a veia arteriosa são de uma composição muito mais rija e mais firme do que a artéria venosa e a veia cava, e que as duas últimas se dilatam antes de penetrar no coração,

formando aí como duas bolsas, denominadas orelhas do coração, que se compõem de uma carne parecida com a deste; e que existe sempre mais calor no coração do que em qualquer outro local do corpo, e, enfim, que este calor é capaz de fazer com que, se uma gota de sangue entrar em suas concavidades, ela inche prontamente e se dilate, como geralmente se comportam todos os líquidos quando os deixamos cair gota a gota dentro de algum vaso que esteja bem quente.

Depois disso, nada mais necessito dizer para explicar o movimento do coração, exceto que, quando as suas concavidades não estão repletas de sangue, este flui necessariamente da veia cava para a concavidade direita, e da artéria venosa para a esquerda; já que esses dois vasos se encontram sempre cheios, e que suas aberturas, voltadas para o coração, não podem então ser fechadas; mas, tão logo tenham entrado duas gotas de sangue, uma em cada concavidade, estas gotas, que são bastante grossas, porque as aberturas por onde penetram são muito largas, e os vasos de onde provêm bem cheios de sangue, diluem-se e dilatam-se devido ao calor que aí encontram; dessa maneira, fazendo inflar o coração todo, empurram e fecham as cinco pequenas portas que ficam à entrada dos dois vasos de onde provêm, impedindo, assim, que chegue mais sangue ao coração; e, continuando a diluir-se cada vez mais, empurram e abrem as seis outras pequenas portas situadas à entrada dos dois outros vasos por onde saem, fazendo inflar dessa forma todos os ramos da veia arteriosa e da grande artéria, quase no mesmo instante que o coração, o qual, imediatamente, desincha, como ocorre também com essas artérias, por se resfriar o sangue que nelas entrou; e suas seis pequenas portas se fecham e as cinco da veia cava e da artéria venosa reabrem-se, dando passagem a duas outras gotas de sangue, que vão de novo inflar o coração e as artérias, da mesma maneira que as precedentes. E como o sangue, que penetra assim no coração, passa por essas duas bolsas que são denominadas suas orelhas, resulta que o movimento dessas é contrário ao seu, e que elas desincham quando ele infla. De resto, para que aqueles que não conhecem a força das demonstrações matemáticas, e não estão habituados a discernir as razões verdadeiras e as prováveis, não se

arrisquem a negar tal fato sem uma análise, quero chamar-lhes a atenção para o fato de que esse movimento que acabo de descrever decorre necessariamente da simples disposição dos órgãos que se podem divisar a olho nu no coração, e do calor que se pode sentir com os dedos, e da natureza do sangue que se pode conhecer por experiência, como o movimento de um relógio decorre da força, da posição e da forma de seus contrapesos e rodas.

Porém, se me for perguntado por que o sangue das veias não se esgota, fluindo continuamente para o coração, e por que as artérias não se enchem demais, já que tudo quanto passa pelo coração para elas se dirige, não preciso responder nada mais do que já foi escrito por um médico da Inglaterra, a quem é preciso dar o louvor de ter rompido o gelo neste ponto, e de ser o primeiro a ter ensinado a existência de muitas pequenas passagens nas extremidades das artérias, por onde o sangue que elas recebem do coração penetra nos diminutos ramos das veias, de onde ele torna a dirigir-se para o coração, de maneira que o seu curso é uma circulação perpétua. E isso ele prova muito bem pela experiência comum dos cirurgiões, que, amarrando o braço, sem apertá-lo muito, acima do local onde abrem a veia, fazem com que o sangue saia dela com mais abundância do que se não o tivessem amarrado. E aconteceria exatamente o contrário se eles o amarrassem mais abaixo, entre a mão e a abertura, ou então se o amarrassem com muita força em cima. Pois é evidente que o laço medianamente apertado, embora impedindo que o sangue, que já se encontra no braço, retorne ao coração pelas veias, não impede que para aí sempre afluam novo sangue pelas artérias, porque estas se situam por baixo das veias, e porque suas peles, sendo mais rijas, são mais difíceis de pressionar, e porque o sangue proveniente do coração tende com mais força a passar por elas em direção à mão do que a voltar daí para o coração pelas veias. E, como esse sangue sai do braço pela abertura que há numa das veias, devem necessariamente existir algumas passagens abaixo do laço, ou seja, na direção das extremidades do braço, por onde possa vir das artérias.

Além disso, ele prova bastante bem o que afirma a respeito do fluxo do sangue por certas pequenas peles, as quais se encontram

de tal maneira dispostas em diversos pontos ao longo das veias, que não lhe permitem passar do meio do corpo para as extremidades, mas somente retornar das extremidades para o coração, e, ademais, pela experiência que mostra que todo o sangue que há no corpo pode dele sair em muito pouco tempo por uma única artéria, quando seccionada, até mesmo se ela fosse fortemente amarrada muito próxima do coração, e seccionada entre ele e a ligadura, de maneira que não houvesse motivo de imaginar que o sangue que daí saísse procedesse de outro lugar.

Mas existem numerosas outras coisas que comprovam que a verdadeira causa desse movimento do sangue é a que eu apresentei. Assim, em primeiro lugar, a diferença que se percebe entre o sangue que sai das veias e o que sai das artérias só pode se originar do fato de que, havendo-se diluído e como destilado ao passar pelo coração, é mais fino, mais vivo e mais quente logo após sair dele, ou seja, quando corre nas artérias, do que o é um pouco antes de nele penetrar, isto é, quando corre nas veias. E, se se prestar atenção, verifica-se que tal diferença só aparece realmente na direção do coração e de forma alguma nos lugares que dele são mais distantes. Depois, a rigidez das peles, de que a veia arteriosa e a grande artéria se compõem, mostra satisfatoriamente que o sangue bate contra elas com mais força do que contra as veias. E por que seriam a concavidade esquerda do coração e a grande artéria maiores e mais largas do que a concavidade direita e a veia arteriosa, se não fosse porque o sangue da artéria venosa, tendo estado apenas nos pulmões depois de passar pelo coração, é mais fino e se dilui mais facilmente do que aquele que procede imediatamente da veia cava? E o que podem os médicos descobrir, ao tatear o pulso, se não sabem que, conforme o sangue muda de natureza, pode ser diluído pelo calor do coração mais ou menos forte e mais ou menos rápido do que antes? E, se se examina de que maneira esse calor se transfere aos outros membros, não convém confessar que é por meio do sangue que, ao passar pelo coração, nele se aquece e daí se espalha por todo o corpo? Daí decorre que, se retira o sangue de alguma parte, se retira da mesma forma o calor; e, mesmo que o coração fosse tão ardente quanto um ferro em brasa, não bastaria, como não basta, para aquecer os pés

e as mãos, se não lhes enviasse ininterruptamente novo sangue.

Depois, também se sabe daí que a real utilidade da respiração é levar bastante ar fresco aos pulmões, a fim de fazer com que o sangue, que para aí se dirige vindo da concavidade direita do coração, onde foi diluído e como transmutado em vapores, se adense e se transforme novamente, antes de recair na concavidade esquerda, sem o que não seria apropriado para servir de alimento ao fogo aí existente. O que está de acordo, porquanto os animais que não possuem pulmões não são providos de mais do que uma concavidade no coração, e as crianças, que não podem utilizá-los por se encontrarem fechadas no ventre de suas mães, apresentam uma abertura por onde corre o sangue da veia cava em direção à concavidade esquerda do coração e um conduto por onde ele provém da veia arteriosa para a grande artéria, sem passar pelos pulmões. Depois a digestão: como ela se processaria no estômago se o coração não lhe enviasse calor pelas artérias, e, com esse, alguns dos elementos mais fluidos do sangue, que ajudam a dissolver os alimentos que foram para ali levados? E a ação que transformou o suco desses alimentos em sangue, não será ela fácil de conhecer, se se considera que este se destila, passando e repassando pelo coração, talvez mais de cem ou duzentas vezes por dia?

E de que mais se precisa para explicar a nutrição e a produção dos vários humores que há no corpo, salvo afirmar que a força com que o sangue, ao rarefazer-se, passa do coração para as extremidades das artérias leva alguns de seus elementos a se deterem entre os dos membros onde se encontram e a tomarem aí o lugar de alguns outros que elas expulsam; e que, de acordo com a situação, ou com a configuração, ou com a pequenez dos poros que encontram, alguns vão ter a certos lugares mais do que outros, de igual maneira como cada um pode ter visto várias peneiras que, sendo diferentemente perfuradas, servem para separar diversos grãos uns dos outros? E, por fim, o que existe de mais extraordinário em tudo isso é a geração dos espíritos animais, que são como um vento muito sutil, ou melhor, como uma chama muito pura e muito viva que, subindo ininterruptamente em grande quantidade do coração ao cérebro, dirige-se a partir daí, pelos

nervos, para os músculos, e imprime movimento a todos os membros; sem que seja necessário imaginar outra causa que Leve os elementos do sangue que, por serem os mais agitados e penetrantes, são os mais adequados para compor tais espíritos, a se dirigirem mais ao cérebro do que a outras partes; mas apenas que as artérias, que os transportam para aí, são aquelas que provêm do coração em Linha mais reta de todas, e que, de acordo com as leis da mecânica, que são as mesmas da natureza, quando várias coisas tendem a mover-se em conjunto para um mesmo lado, onde não existe espaço suficiente para todas, tal qual os elementos do sangue que saem da concavidade esquerda do coração tendem para o cérebro, os mais débeis e menos agitados devem ser desviados pelos mais fortes, que por esse meio aí chegam sozinhos.

Eu explanara muito particularmente todas essas coisas no tratado que pretendi publicar em tempos passados. E, em seguida, expusera nele qual deve ser a estrutura dos nervos e dos músculos do corpo humano, para fazer com que os espíritos animais que se encontram dentro deles tenham a força de mover seus membros: assim como se vê que as cabeças, pouco depois de decepadas, ainda se movem e mordem a terra, apesar de não serem mais animadas; quais transformações se devem efetuar no cérebro para produzir a vigília, o sono e os sonhos; como a luz, os sons, os odores, os sabores, o calor e todas as outras qualidades dos objetos exteriores nele podem imprimir variadas ideias por intermédio dos sentidos; como a fome, a sede e as outras paixões interiores também podem lhe transmitir as suas; o que deve ser nele tomado pelo senso comum, onde essas ideias são aceitas; pela memória, que as conserva, e pela fantasia, que as pode modificar diferentemente e formar com elas outras novas, e pelo mesmo meio, distribuindo os espíritos animais nos músculos, movimentar os membros desse corpo de tão diferentes maneiras, quer a respeito dos objetos que se apresentam a seus sentidos, quer das paixões interiores que se encontram nele, que os ossos se possam movimentar sem que a vontade os conduza. O que não parecerá de maneira alguma estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode

produzir, sem aplicar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem organizada e capaz de movimentos mais admiráveis do que qualquer uma das que possam ser criadas pelos homens.

E me demorara especificamente neste ponto, para mostrar que, se existissem máquinas assim, que fossem providas de órgãos e do aspecto de um macaco, ou de qualquer outro animal irracional, não teríamos meio algum para reconhecer que elas não seriam em tudo da mesma natureza que esses animais; contudo, se existissem outras que se assemelhassem com os nossos corpos e imitassem tanto nossas ações quanto moralmente fosse possível, teríamos sempre dois meios bastante seguros para constatar que nem por isso seriam verdadeiros homens. Desses meios, o primeiro é que jamais poderiam utilizar palavras, nem outros sinais, arranjando-os, como fazemos para manifestar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem imaginar que uma máquina seja feita de tal modo que articule palavras, e até que articule algumas a respeito das ações corporais que causem alguma mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que indague o que se pretende dizer-lhe; se em outro, que grite que lhe causam mal, e coisas análogas; mas não que ela as arrume diferentemente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos. E o segundo meio é que, ainda que fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor do que qualquer um de nós, falhariam inevitavelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas apenas pela distribuição ordenada de seus órgãos. Pois, enquanto a razão é um instrumento universal, que serve em todas as ocasiões, tais órgãos precisam de alguma disposição específica para cada ação específica; daí decorre que é moralmente impossível que numa máquina haja muitas e diferentes para fazê-la agir em todas as ocasiões da vida, da mesma maneira que a nossa razão nos faz agir.

Note-se que, por esses dois meios, pode-se também conhecer

a diferença que há entre os homens e os animais. Já que é algo extraordinário que não existam homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem nem mesmo a exceção dos loucos, que não tenham a capacidade de ordenar diversas palavras, arranjando-as num discurso mediante o qual consigam fazer entender seus pensamentos; e que, ao contrário, não haja outro animal, por mais perfeito que possa ser, capaz de fazer o mesmo. E isso não ocorre porque lhes faltem órgãos, pois sabemos que as pegas e os papagaios podem articular palavras assim como nós, no entanto não conseguem falar como nós, ou seja, demonstrando que pensam o que dizem; enquanto os homens que, havendo nascido surdos e mudos, são desprovidos dos órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou mais que os animais, costumam criar eles mesmos alguns sinais, mediante os quais se fazem entender por quem, convivendo com eles, disponha de tempo para aprender a sua língua. E isso não prova somente que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão. Pois vemos que é necessário bem pouco para saber falar; e, se bem que se percebe desigualdade entre os animais de uma mesma espécie, assim como entre os homens, e que uns são mais fáceis de adestrar que outros, não é acreditável que um macaco ou um papagaio, que fossem os mais perfeitos de sua espécie, não igualassem nisso uma criança das mais estúpidas ou pelo menos uma criança com o cérebro confuso, se a sua alma não fosse de uma natureza totalmente diferente da nossa. E não se devem confundir as palavras com os movimentos naturais, que testemunham as paixões e podem ser imitados pelas máquinas e pelos animais; nem pensar, como alguns antigos, que os animais falam, embora não entendamos sua linguagem: pois, se fosse verdade, visto que possuem muitos órgãos correlatos aos nossos, poderiam fazer-se compreender tanto por nós como por seus semelhantes. E também coisa digna de nota que, apesar de haver muitos animais que demonstram mais habilidade do que nós em algumas de suas ações, percebe-se, contudo, que não a demonstram nem um pouco em muitas outras: de forma que aquilo que fazem melhor do que nós não prova que possuam alma; pois, por esse critério, tê-la-iam mais do que qualquer um de nós e

agiriam melhor em tudo; mas, ao contrário, que não a possuem, e que é a natureza que atua neles conforme a disposição de seus órgãos: assim como um relógio, que é feito apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo com maior precisão do que nós, com toda a nossa sensatez.

Depois disso, eu descrevera a alma racional, e havia mostrado que ela não pode ser de maneira alguma tirada do poder da matéria, como as outras coisas a respeito das quais falara, mas que devem claramente ter sido; e como não é suficiente que esteja alojada no corpo humano, assim como um piloto em seu navio, salvo talvez para mover seus membros, mas que é necessário que esteja junta e unida estreitamente com ele para ter, além disso, sentimentos e desejos parecidos com os nossos, e assim compor um verdadeiro homem. Afinal de contas, eu me estendi um pouco aqui sobre o tema da alma por ele ser um dos mais importantes; pois, após o erro dos que negam Deus, que penso haver refutado suficientemente mais acima, não existe outro que desvie mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa, e que, portanto, nada temos a recear, nem a esperar, depois dessa vida, não mais do que as moscas e as formigas; ao mesmo tempo que, sabendo-se quanto diferem, compreende-se muito mais as razões que provam que a nossa é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, conseqüentemente, que não está de maneira alguma sujeita a morrer com ele; depois, como não se notam outras causas que a destruam, somos naturalmente impelidos a supor por isso que ela é imortal.

SEXTA PARTE

Fazia três anos que eu concluía o tratado que compreende todas essas coisas, e que havia iniciado a revê-lo, com o intuito de entregá-lo a um editor, quando fiquei sabendo que pessoas, a quem respeito e cuja autoridade sobre minhas ações não é menor que minha própria razão sobre meus pensamentos, não haviam

concordado com uma opinião de física, publicada pouco antes por alguém, opinião com a qual não afirmo que eu concordasse, mas que nada notara nela, antes de a criticarem, que pudesse considerar nociva à religião ou ao Estado, nem, conseqüentemente, que me impossibilitasse de escrevê-la, se a razão tivesse me convencido a fazê-lo, e isso me fez temer que se encontrasse, da mesma maneira, alguma entre as minhas, em que eu me tivesse equivocado, apesar do grande cuidado que sempre tomei em não dar acolhida a novas opiniões das quais não pudesse demonstrar com muita exatidão, e de não escrever nenhuma que pudesse acarretar prejuízo para qualquer pessoa. O que foi suficiente para me obrigar a mudar a decisão que eu tomara de publicá-las. Pois, apesar de as razões, pelas quais eu a tomara anteriormente, fossem muito fortes, minha inclinação, que sempre me levava a detestar o ofício de fazer livros, me guiara imediatamente a encontrar muitas outras para dispensá-la. E essas razões de uma parte e de outra são tais que não apenas tenho aqui algum interesse em expressá-las, como talvez o público também o tenha em conhecê-las.

Jamais dei muita atenção às coisas que provinham de meu espírito, e, à medida que não colhi outros frutos do método que emprego, exceto que fiquei satisfeito em relação a algumas dificuldades que dizem respeito às ciências especulativas, ou então que tentei pautar meus hábitos pelas razões que ele me ensinava, não me considerei obrigado a nada escrever acerca dele. Pois, no que se refere aos hábitos, cada qual segue de tal maneira sua própria opinião que se poderia encontrar tantos reformadores quantas são as cabeças, se fosse permitido a outros, além dos que Deus estabeleceu como soberanos dos povos, ou então aos que concedeu suficiente graça e diligência para serem profetas, tentar mudá-los em algo; e, apesar de que minhas especulações me agradassem muito, pensei que os outros também tinham as suas que lhes agradariam talvez mais. Porém, apenas adquirir algumas noções gerais concernentes a física, e, começando a comprová-las em várias dificuldades particulares, percebi até onde podiam conduzir e quanto diferem dos princípios que haviam sido utilizados até o presente, considerei que não podia mantê-las escondidas sem transgredir a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós,

o bem geral de todos os homens. Pois elas me mostraram que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, é possível encontrar-se uma outra prática mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão claramente como conhecemos os vários ofícios de nossos artífices, poderíamos utilizá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como senhores e possuidores da natureza. O que é de desejar, não apenas para a invenção de uma infinidade de artifícios que permitiriam usufruir, sem custo algum, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se encontram, mas também, e principalmente, para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e a base de todos os outros bens desta vida; pois mesmo o espírito depende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que, se é possível encontrar algum meio que torne comumente os homens mais sábios e mais hábeis do que foram até aqui, creio que é na medicina que se deve procurá-lo. É verdade que aquela que é agora empregada possui poucas coisas cuja utilidade seja tão notável; porém, sem que eu tenha intenção alguma de desprezá-la, tenho certeza de que não existe ninguém, mesmo entre os que a professam, que não confesse que tudo quanto nela se sabe é quase nada se comparado com o que falta saber, e que poderíamos pôr-nos a salvo de grande número de doenças, quer do espírito, quer do corpo, e talvez até mesmo da debilidade decorrente da velhice, se possuíssemos suficiente conhecimento de suas causas e de todos os remédios de que a natureza nos dotou. Ora, tendo a intenção de empregar toda a minha vida na pesquisa de uma ciência tão necessária, e havendo encontrado um caminho que se me afigura tal que se deve infalivelmente encontrá-la, se o seguirmos, exceto se disso sejamos impossibilitados, ou pela breve duração da vida, ou pela falta de experiências, julguei que não havia melhor remédio contra esses dois impedimentos a não ser comunicar com fidelidade ao público o pouco que já tivesse descoberto, e convidar os bons espíritos a empregarem todas as forças para ir além, contribuindo, cada qual de acordo com sua inclinação e sua capacidade, para as

experiências que seria necessário realizar, e comunicando ao público todas as coisas que aprendesse, para que os últimos comessem onde os precedentes houvessem acabado, e assim, somando as vidas e os trabalhos de muitos, fôssemos, todos juntos, muito mais longe do que poderia ir cada um em particular.

Percebera também, a respeito das experiências, que elas são tanto mais necessárias quanto mais avançados estivermos no conhecimento. Pois, no início, mais vale servir-se apenas das que se apresentam por si mesmas aos nossos sentidos, e que não poderíamos ignorar, desde que lhes dediquemos o pouco que seja de reflexão, em vez de procurar as mais raras e complicadas: a razão disso é que essas mais raras muitas vezes nos enganam, quando se conhecem ainda as causas das mais comuns, e que as circunstâncias das quais dependem são quase sempre tão específicas e tão pequenas que é muito penoso notá-las. Mas a ordem que guardei nisso foi a que segue. Em princípio, procurei encontrar os princípios, ou causas primeiras, de tudo quanto existe, ou pode existir, no mundo, sem nada considerar, para tal efeito, senão Deus, que o criou, nem as tirar de outra parte, salvo de certas sementes de verdades que existem naturalmente em nossas almas. Em seguida, examinei quais são os primeiros e os mais comuns efeitos que se podem deduzir dessas causas: e parece-me que, por aí, encontrei céus, astros, uma Terra, e acerca da terra, água, ar, fogo, minerais e algumas outras dessas coisas que são as mais triviais de todas e as mais simples, e, conseqüentemente, as mais fáceis de conhecer. Depois, quando quis descer às que eram mais específicas, me apresentaram tão variadas que não acreditei que fosse possível ao espírito humano distinguir as formas ou espécies de corpos que existem sobre a Terra, de uma infinidade de outras que poderiam nela existir, se fosse a vontade de Deus aí colocá-las, nem, por conseguinte, torná-las de nosso uso, a não ser que se busquem as causas a partir dos efeitos e que se recorra a muitas experiências específicas. Como consequência disso, repassando meu espírito sobre todos os objetos que alguma vez se ofereceram aos meus sentidos, atrevo-me a dizer que não observei nenhum que eu não pudesse explicar muito comodamente por meio dos princípios que encontrara. Mas é necessário que eu confesse

também que o poder da natureza é tão amplo e tão vasto e que esses princípios são tão simples e tão gerais que quase não percebi um único efeito específico que eu já não soubesse ser possível deduzi-lo daí de várias formas diferentes, e que a minha maior dificuldade é comumente descobrir de qual dessas formas o referido efeito depende. Pois, para tanto, não conheço outro meio, a não ser o de procurar novamente algumas experiências tais que seu resultado não seja o mesmo, se explicado de uma dessas maneiras e não de outra. Afinal de contas, encontro-me agora num ponto em que me parece ver muito bem qual o meio a que se deve recorrer para realizar a maioria das que podem servir para esse efeito; mas vejo também que são tais e em tão grande número que nem as minhas mãos, nem a minha renda, ainda que eu possuísse mil vezes mais do que possuo, bastariam para todas; de maneira que, à medida que de agora em diante tiver a comodidade de realizá-las em maior ou menor número, avançarei mais ou menos no conhecimento da natureza. Fato que prometia a mim mesmo tornar conhecido, pelo tratado que escrevera, e mostrar tão claramente a utilidade que daí podia resultar para o público, que obrigaria a todos aqueles que desejam o bem dos homens, ou seja, todos aqueles que são em verdade virtuosos, e não apenas por hipocrisia, nem apenas por princípio, tanto a comunicar-me as que já tivessem realizado como a me ajudar na pesquisa das que ainda há por fazer.

A partir de então, porém, ocorreram outras razões que me fizeram mudar de opinião e pensar que devia continuar escrevendo todas as coisas que considerasse de alguma importância, conforme fosse descobrindo sua correção, e proporcionar-lhes o mesmo cuidado que se desejasse mandar publicá-las: quer para ter mais oportunidades de melhor analisá-las, porque não há dúvida de que se tem mais cuidado com o que pensamos que deva ser visto por muitos, do que com o que se faz apenas para si próprio, e, frequentemente, as coisas que se me afiguraram verdadeiras quando comecei a concebê-las pareceram-me falsas quando decidi colocá-las no papel; quer para não perder oportunidade alguma de beneficiar o público, se é que disso sou capaz, quer para que, se meus textos possuem algum valor, os que os tiverem em mãos depois da minha morte possam utilizá-los como for mais

conveniente; mas que não devia de maneira alguma consentir que fossem publicados durante a minha vida, a fim de que nem as objeções e as controvérsias a que estariam talvez sujeitos, nem mesmo a reputação, qualquer que ela fosse, que me pudessem proporcionar, me dessem a menor ocasião de perder o tempo que pretendo empregar em instruir-me. Pois, apesar de ser verdade que cada homem deve procurar, no que depende dele, o bem dos outros, e que é propriamente nada valer o não ser útil a ninguém, é verdade também que os nossos cuidados devem estender-se para mais longe do tempo presente, e que convém omitir as coisas que talvez redundem em algum proveito aos que estão vivos, quando é com o propósito de fazer outras que serão mais úteis aos homens do futuro. Porque, realmente, quero que se saiba que o pouco que aprendi até agora não é quase nada em comparação com o que ignoro, e que não desanimo de poder aprender; pois acontece quase a mesma coisa aos que descobrem paulatinamente a verdade nas ciências, que àqueles que, começando a enriquecer, têm menos dificuldade em realizar grandes aquisições do que tiveram antes, quando mais pobres, em realizar outras muito menores. Ou então pode-se compará-los aos comandantes de exército, cujas forças costumam crescer na proporção de suas vitórias, e que necessitam de mais habilidade para se manter depois de haver perdido uma batalha, do que possuem, depois de vencê-la, para conquistar cidades e províncias. Pois é verdadeiramente dar batalhas o procurar vencer todas as dificuldades e os erros que nos impedem de chegar ao conhecimento da verdade, e é perder o dar acolhida a qualquer falsa opinião acerca de uma matéria um pouco geral e importante; em seguida, é necessário muito mais habilidade para retornar ao mesmo estado em que se encontrava antes do que para realizar grandes progressos, quando já se têm princípios que sejam seguros. No que me diz respeito, se deparei precedentemente com algumas verdades nas ciências (e espero que as coisas contidas neste volume levarão a julgar que descobri algumas), posso dizer que não passam de consequências e dependências de cinco ou seis dificuldades principais que superei, e que considero outras tantas batalhas em que a sorte esteve a meu lado. Não recearei afirmar que creio ter necessidade de ganhar

somente mais duas ou três semelhantes para levar totalmente a termo meus projetos; e que minha idade não é tão avançada que, de acordo com o andamento normal da natureza, não possa ainda dispor de tempo suficiente para tal efeito. Mas creio estar tanto mais obrigado a economizar o tempo que me resta quanto maior a esperança de poder bem utilizá-lo; e teria, sem dúvida, muitas oportunidades de perdê-lo, se publicasse os fundamentos de minha física. Pois, apesar de serem quase todos tão evidentes que basta entendê-los para os aceitar, e não haver nenhum de que não acredite poder dar demonstração, é impossível que estejam concordes com todas as diferentes opiniões dos outros homens, suponho que seria muitas vezes desviado pelas oposições que originariam.

Pode-se dizer que essas oposições seriam úteis, tanto para me fazerem conhecer os meus equívocos, como para que, se eu tivesse algo de bom, os outros pudessem, por esse meio, entendê-lo melhor, e, como muitos homens veem melhor do que um só, para que, começando desde já a servir-se desse bem, eles me ajudassem também com suas invenções. Porém, apesar de reconhecer que sou muito sujeito a falhas, e que quase nunca me fio nas primeiras ideias que me ocorrem, a experiência que possuo acerca das objeções que me podem ser feitas impede-me de esperar delas qualquer proveito: pois muitas vezes já comprovei as opiniões tanto daqueles que considerava meus amigos quanto de alguns outros a quem achava que eu fosse indiferente, e até mesmo de alguns de quem eu sabia que a malignidade e a inveja se esforçariam bastante por revelar o que o afeto ocultaria a meus amigos; mas raramente aconteceu que alguém me objetasse algo que eu já não tivesse previsto, salvo se fosse coisa muito afastada de meu assunto; de maneira que quase nunca deparei com algum crítico de minhas opiniões que não me parecesse ou menos rigoroso ou menos equilibrado do que eu mesmo. E jamais percebi tampouco que, por meio das disputas que ocorrem nas escolas, alguém descobrisse alguma verdade até então ignorada, pois, na medida em que cada qual se esforça em vencer, empenha-se bem mais em fazer valer a verossimilhança do que em avaliar as razões de uma e de outra parte; e aqueles que foram durante muito tempo

bons advogados nem por isso se tornam melhores juízes.

A respeito da utilidade que os outros obteriam da divulgação de meus pensamentos, não poderia também ser muito grande, sendo que ainda não os levei tão longe que não seja necessário acrescentar-lhes muitas coisas antes de aplicá-los ao uso. E creio poder afirmar, sem presunção, que, se existe alguém que seja capaz disso, hei de ser eu mais do que outro qualquer: não que não possa haver no mundo muitos espíritos melhores que o meu, mas porque não se pode compreender tão bem uma coisa, e torná-la nossa, quando a aprendemos de outrem, como quando nós mesmos a criamos. O que é tão verdadeiro nesta matéria que, apesar de haver muitas vezes explicado alguns de meus conceitos a pessoas de ótimo espírito, e, enquanto eu lhes falava, pareciam entendê-las muito claramente, contudo, quando as repetiam, percebi que quase sempre as mudavam de tal maneira que não mais podia considerá-las minhas. Com essa intenção, prezo muito pedir aqui, às futuras gerações, que jamais acreditem nas coisas que lhes forem apresentadas como provindas de mim, se eu mesmo não as tiver divulgado. E não me surpreendem de maneira alguma as extravagâncias que se atribuem a todos esses antigos filósofos, cujos escritos não possuímos, nem julgo, por isso, que os seus pensamentos tenham sido muito disparatados, porquanto eram os melhores espíritos de seu tempo, mas apenas julgo que nos foram mal referidos. Porque se vê também que quase nunca ocorreu que algum de seus seguidores os tenha superado: e tenho certeza de que os mais apaixonados dos atuais partidários de Aristóteles iam se sentir felizes se tivessem tanto conhecimento da natureza quanto ele o teve, apesar de sob a condição de nunca o terem maior.

São como a hera, que não sobe mais alto que as árvores que a sustentam, e que muitas vezes torna a descer, depois de haver alcançado o topo; pois tenho a impressão de que também voltam a descer, ou seja, tornam-se de certa maneira menos sábios do que se se abstivessem de estudar, aqueles que, não satisfeitos de saber tudo o que é inteligivelmente explicado no seu autor, querem, além disso, encontrar nele a solução de muitas dificuldades, acerca das quais nada declarou e nas quais talvez jamais pensou. Contudo, o modo de filosofar é muito cômodo para aqueles que possuem

espíritos bastante medíocres; pois a falta de clareza das distinções e dos princípios de que se utilizam é causa de que possam falar de todas as coisas tão ousadamente como se as conhecessem, e sustentar tudo o que dizem contra os mais perspicazes e os mais capazes sem que haja meio de persuadi-los. Nisso se me afiguram parecidos com um cego que, para lutar sem ficar em desvantagem com alguém que enxerga, preferisse fazê-lo no fundo de uma adega escura; e posso dizer que esses têm interesse que eu me abstenha de publicar os princípios da filosofia de que me utilizo: pois, por serem muito simples e muito evidentes como o são, faria quase o mesmo, ao publicá-los, que se abrisse algumas janelas e fizesse entrar a luz nessa mesma adega, para onde desceram para lutar. Mas até mesmo os melhores espíritos não devem desejar conhecê-los: pois, se almejam falar de todas as coisas com conhecimento e obter a fama de sábios, irão consegui-lo mais facilmente satisfazendo-se com a verossimilhança, que pode ser encontrada sem muito esforço em todas as espécies de matérias do que procurando a verdade, que só se descobre pouco a pouco em algumas, e que, quando se trata de falar das outras, obriga a confessar sinceramente que nós as ignoramos. Dado que preferem o conhecimento de um pouco de verdade à vaidade de darem a impressão de nada ignorar, como sem dúvida é preferível, e se pretendem seguir um desígnio parecido com o meu, não necessitam, para isso, que lhes diga nada além do que já disse neste discurso. Pois, se são capazes de avançar mais do que eu fui, com maior razão serão também capazes de encontrar por si próprios tudo o que penso ter encontrado. Ainda mais que, não havendo nunca analisado algo a não ser por ordem, certamente o que ainda me falta descobrir é em si mais difícil e mais obscuro do que aquilo que pude anteriormente encontrar, e lhes seria muito menos prazeroso aprendê-lo por mim do que por si mesmos; além do que, o hábito que adquirirão, procurando em princípio coisas fáceis e passando, gradualmente, a outras mais difíceis, ser-lhes-á mais proveitoso do que lhes poderiam ser todas as minhas instruções. Porque, quanto a mim, cheguei à conclusão de que, se a partir da juventude me tivessem ensinado todas as verdades cujas demonstrações procurei depois, e se eu não tivesse dificuldade

alguma em aprendê-las, talvez nunca soubesse algumas outras, e ao menos nunca teria adquirido o hábito e a facilidade, que julgo possuir, para sempre descobrir outras novas, conforme me esforço em procurá-las. E se existe no mundo alguma obra que não possa ser tão bem executada por nenhum outro a não ser pela mesma pessoa que a iniciou, é naquela que eu trabalho.

A verdade é que, no que diz respeito às experiências que podem servir para isso, um único homem não poderia ser suficiente para realizá-las todas; mas não poderia também utilizar com proveito outras mãos que não as suas, salvo as dos artesãos ou pessoas tais a quem pudesse pagar, e a quem o vislumbre do dinheiro, que é um meio muito eficiente, faria executar exatamente todas as coisas que ele lhes determinasse. Pois, no que diz respeito aos voluntários, que, por curiosidade ou vontade de aprender, pudesse se oferecer para o ajudar, além de geralmente apresentarem mais promessas do que resultados e de fazerem apenas belas propostas das quais nenhuma nunca obtém sucesso, desejariam inevitavelmente ser pagos pela explicação de algumas dificuldades, ou ao menos por cumprimentos e conversas estéreis, que lhe custariam sempre algum tempo, por pouco que fosse. E, a respeito das experiências já realizadas pelos outros, ainda que desejassem lhes comunicar o que aqueles que as chamam de segredos jamais o fariam, são, na maioria, compostas de tantas circunstâncias, ou ingredientes supérfluos, que lhe seria muito difícil decifrar a verdade; além de que as encontraria quase todas tão mal explicadas, ou mesmo tão errôneas, pois aqueles que as realizaram esforçaram-se por torná-las conformes com seus princípios que, se existissem algumas que lhe servissem, não poderiam valer outra vez o tempo que teria de gastar a fim de escolhê-las. De maneira que, se houvesse no mundo alguém de quem se soubesse que seria com certeza capaz de encontrar as maiores coisas e as mais úteis possíveis para o público, e a quem, por esse motivo, os demais homens se esforçassem, por todos os meios, em ajudar na realização de seus intentos, não vejo que pudessem fazer mais por ele além de financiar as despesas nas experiências de que precisasse e, de resto, impedir que seu tempo lhe fosse tomado por pessoas inoportunas. Mas, além de que não imagino tanto de mim

mesmo, que queira prometer algo de extraordinário, nem me alimente de ilusões como imaginar que o público se deva interessar muito pelos meus projetos, não tenho também a alma tão baixa que vá aceitar de quem quer que seja qualquer favor que possam julgar que eu não mereça.

Todas essas considerações juntas foram motivo, há três anos, de que eu me recusasse a divulgar o tratado que tinha em mãos, e mesmo que decidisse não elaborar outro qualquer, ao longo de minha existência, que fosse tão geral, nem do qual fosse possível conhecer os fundamentos da minha física. Mas em seguida houve novamente duas outras razões, que me obrigaram a apresentar aqui alguns ensaios particulares, e a prestar ao público alguma conta de minhas ações e de meus intentos. A primeira é que, se não o fizesse, muitos, que haviam sabido do projeto que eu alimentava anteriormente de mandar imprimir alguns escritos, poderiam imaginar que as causas pelas quais me abstivera disso fossem mais inconvenientes para mim do que na realidade o são. Pois, apesar de não apreciar a glória em excesso, ou mesmo, se me atrevo a dizê-lo, a odeie, na medida em que a julgo contrária ao repouso, que estimo acima de todas as coisas, contudo jamais procurei esconder minhas ações como se fossem criminosas, nem usei muitas precauções para ficar desconhecido; tanto por acreditar que isso me faria mal, como por saber que me provocaria uma espécie de inquietação, que seria mais uma vez contrária à perfeita paz de espírito que procuro. E sendo que, por haver-me sempre mantido assim indiferente entre o cuidado de ser conhecido e o de não o ser, não pude evitar de adquirir certa reputação, julgando que devia fazer o máximo para me livrar ao menos de tê-la má. A outra razão que me obrigou a escrever este livro é que, vendo todos os dias mais e mais o atraso que sofre meu propósito de me instruir, por causa de um sem-número de experiências de que preciso realizar, o que me é impossível sem o auxílio de outra pessoa, embora não me lisonjeie tanto a ponto de esperar que o público tome grande parte em meus interesses, não quero faltar tanto a mim próprio que dê motivo aos que me sobreviverão para me censurar um dia de que eu poderia ter-lhes legado muitas coisas bem melhores do que as que leguei, se não me tivesse descuidado tanto em fazê-los

compreender em que poderiam contribuir para os meus projetos.

E acreditei que me seria fácil escolher algumas matérias que, sem estarem expostas a muitas controvérsias, nem me obrigarem a expor mais do que desejo a respeito dos meus princípios, não deixariam de mostrar com bastante clareza o que posso ou não posso nas ciências. E quanto a isso eu não poderia dizer se fui bem-sucedido e não quero predispor os juízos de ninguém, falando eu próprio sobre meus escritos; mas apreciaria muito que fossem analisados e, para que haja tanto mais ocasião, suplico a todos aqueles que tiverem quaisquer objeções a fazer-lhes que se deem ao trabalho de enviá-las ao meu editor, para que, sendo advertido, procure acrescentar-lhes ao mesmo tempo a minha resposta; e por esse meio, os leitores, vendo em conjunto uma e outra, julgarão tanto mais facilmente a verdade. Pois prometo jamais lhes dar respostas longas, mas apenas confessar meus equívocos de maneira franca, se os admitir, ou então, caso não consiga percebê-los, dizer simplesmente o que julgar necessário para a defesa das coisas que escrevi, sem acrescentar a explicação de qualquer nova matéria, a fim de não me enredar inapelavelmente entre uma e outra.

Se algumas daquelas explicações que apresentei, no começo de Dióptrica e de Meteoros, chocam de início por eu as denominar suposições, e por parecer que não pretendo prová-las, que se tenha a paciência de ler o todo com atenção, e espero que todos ficarão satisfeitos. Pois me parece que nelas as razões se seguem de tal modo que, como as últimas são demonstradas pelas primeiras, que são as suas causas, essas primeiras o são reciprocamente pelas últimas, que são seus efeitos. E não se deve imaginar que cometo com isso o erro que os lógicos chamam de círculo; pois, como a experiência torna a maioria desses efeitos muito correta, as causas das quais os deduzo não servem tanto para prová-los ou explicá-los, mas, ao contrário, são elas que são provadas por eles. E não as chamei suposições só para que se saiba que penso poder deduzi-las dessas primeiras verdades que expliquei mais acima, mas que deliberadamente não o quis fazer para impedir que certos espíritos, que imaginam aprender num dia tudo o que um outro pensou durante vinte anos, tão logo ele lhes diz duas ou três palavras a

respeito, e que são tanto mais sujeitos a falhar e menos capazes da verdade quanto mais penetrantes e vivos são, não pudessem aproveitar a oportunidade para constituir alguma filosofia extravagante sobre o que acreditariam ser os meus princípios, e que depois me atribuissem a culpa disso. Pois, a respeito das opiniões que são totalmente minhas, não as desculpo de serem novas, tanto mais que, se se considerarem bem as suas razões, tenho certeza de que serão julgadas tão simples e tão de acordo com o senso comum que parecerão menos extraordinárias e menos estranhas do que quaisquer outras que se possa ter acerca dos mesmos assuntos. E não me envaideço também de ser o primeiro criador de qualquer uma delas, mas antes de não as ter jamais aceito, nem pelo fato de terem sido proferidas por outrem, nem pelo que possam ter sido, mas unicamente porque a razão fez com que eu as aceitasse.

Se os artesãos não puderem tão cedo executar a invenção que é explicada em Dióptrica, não acredito que por causa disso se possa afirmar que ela é má: pois, sendo que é necessário habilidade e experiência para construir e ajustar as máquinas que descrevi, sem que nelas falte componente algum, admirar-me-ia mais se eles conseguissem na primeira tentativa, da mesma forma se alguém conseguisse aprender, num dia, a tocar o alaúde excelentemente apenas porque lhe foi fornecida uma boa tablatura.

E se escrevo em francês, que é o idioma de meu país, e não em latim, que é o de meus mestres, é porque espero que aqueles que se servem somente de sua razão natural totalmente pura julgarão melhor minhas opiniões do que aqueles que só acreditam nos livros antigos. E quanto aos que unem o bom senso ao estudo, os únicos que desejo para meus juízes, tenho certeza de que não serão de maneira alguma tão parciais em favor do latim que recusem ouvir minhas razões por que as explicou em língua vulgar.

Ademais, não pretendo falar aqui a respeito dos progressos que no futuro espero fazer nas ciências, nem me comprometer em relação ao público com qualquer promessa que eu não esteja seguro de cumprir: mas direi unicamente que decidi não empregar o tempo de vida que me resta em outra coisa que não seja tentar adquirir algum conhecimento da natureza, que seja de tal ordem que

dele se possam extrair normas para a medicina, mais seguras do que as adotadas até agora; e que minha tendência me afasta tanto de qualquer tipo de outras intenções, especialmente das que não poderiam ser úteis a uns sem prejudicar a outros, que, se algumas circunstâncias me obrigassem a dedicar-me a eles, não acredito que fosse capaz de obter êxito. Faço, então, aqui uma declaração que, tenho plena consciência, não poderá servir para me tornar famoso no mundo, mas tampouco tenho o menor desejo de sê-lo; e ficarei sempre mais agradecido àqueles em virtude dos quais desfrutarei sem estorvo do meu tempo, do que o seria aos que me oferecessem os mais dignificantes empregos do mundo.

FIM

Livro 2 - MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

MEDITAÇÕES METAFÍSICAS

AS MEDITAÇÕES

CONCERNENTES À PRIMEIRA FILOSOFIA NA QUAIS A EXISTÊNCIA DE DEUS E A DISTINÇÃO REAL ENTRE A ALMA E O CORPO DO HOMEM SÃO DEMONSTRADAS.

RESUMO DAS SEIS MEDITAÇÕES SEGUINTE

Na primeira, adianto as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente das coisas materiais, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que tivemos até o presente. Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é, todavia, nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro.

Na segunda, o espírito que, usando de sua própria liberdade, supõe que todas as coisas, de cuja existência haja a menor dúvida, não existem, reconhece que é absolutamente impossível, no entanto, que ele próprio não exista. O que é também de uma utilidade muito grande, já que por esse meio ele estabelece facilmente distinção entre as coisas que lhe pertencem, isto é, à natureza intelectual, e as que pertencem ao corpo. Mas, como pode ocorrer que alguns esperem de mim, neste ponto, razões para provar a imortalidade da alma, considero dever agora adverti-los de que, tendo procurado nada escrever neste tratado de que não tivesse demonstrações muito exatas, vi-me obrigado a seguir uma ordem semelhante àquela de que se servem os geômetras, a saber, adiantar todas as coisas das quais depende a proposição que se busca, antes de concluir algo dela.

Ora, a primeira e principal coisa requerida, antes de conhecer a

imortalidade da alma, é formar dela uma concepção clara e nítida, e inteiramente distinta de todas as concepções que se possam ter do corpo: o que foi feito nesse lugar. Requer-se, além disso, saber que todas as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, segundo as concebemos: o que não pôde ser provado antes da quarta Meditação. Ademais, cumpre ter uma concepção distinta da natureza corpórea, a qual se forma, parte nesta segunda, parte na quinta e na sexta Meditações. E, enfim, deve-se concluir, de tudo isso, que as coisas que se concebe clara e distintamente serem substâncias diferentes, como se concebe o espírito e o corpo, são, com efeito, substâncias diversas e realmente distintas umas das outras; e é o que se conclui na sexta Meditação. E, na mesma, também isto se confirma, pelo fato de não concebermos qualquer corpo senão como divisível, ao passo que o espírito ou a alma do homem não se pode conceber senão como indivisível: pois, com efeito, não podemos conceber a metade de alma alguma, como podemos fazer com o menor de todos os corpos; de sorte que suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo, de alguma maneira, como contrárias. Ora, é preciso que saibam que eu não me empenhei, neste tratado, em dizer nada mais, tanto porque isto basta para mostrar muito claramente que da corrupção do corpo não decorre a morte da alma, e assim, dar aos homens a esperança de uma segunda vida após a morte; como também porque as premissas das quais é possível concluir a imortalidade da alma dependem da explicação de toda a Física: primeiramente, a fim de saber que, em geral, todas as substâncias, isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis e jamais podem cessar de ser, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário. E, em seguida, a fim de que se note que o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por

exemplo, que ela conceba certas coisas, que ela queira outras, que ela sinta outras, etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que o corpo humano não mais é o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes. Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza.

Na terceira Meditação, parece-me que expliquei bastante longamente o principal argumento de que me sirvo para provar a existência de Deus. Todavia, a fim de que o espírito do leitor possa mais facilmente abstrair-se dos sentidos, não quis de modo algum servir-me nesse lugar de quaisquer comparações tiradas das coisas corpóreas, de tal modo que talvez tenham restado muitas obscuridades, as quais, espero, serão inteiramente esclarecidas nas minhas respostas às objeções que me foram propostas depois. Como, por exemplo: é bastante difícil entender como a ideia de um ser soberanamente perfeito, a qual se encontra em nós, contém tanta realidade objetiva, isto é, participa por representação em tantos graus de ser e de perfeição, que ela deve necessariamente provir de uma causa soberanamente perfeita. Mas eu o esclareci nestas respostas, pela comparação com uma máquina muito artificial cuja ideia se encontra no espírito de qualquer operário; pois, assim como o artifício objetivo dessa ideia deve ter alguma causa, a saber, a ciência do obreiro, ou de alguma outra pessoa da qual ele tenha aprendido, da mesma maneira é impossível que a ideia de Deus que em nós existe não tenha o próprio Deus por sua causa.

Na quarta, prova-se que as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras; e ao mesmo tempo é explicado em que consiste a razão do erro ou falsidade: o que deve necessariamente ser sabido tanto para confirmar as verdades precedentes quanto para melhor entender as que se seguem. Mas, entretanto, é de notar que não trato de modo algum, neste lugar, do pecado, isto é, do erro que se comete na busca do bem e do mal, mas somente daquele que sobrevêm no julgamento e no discernimento do verdadeiro e do falso; e que não pretendo falar aí das coisas que competem à fé ou à conduta da vida, mas somente daquelas que dizem respeito às verdades especulativas e

conhecidas por meio da tão só luz natural.

Na quinta, além de a natureza corpórea tomada em geral ser aí explicada, a existência de Deus também é demonstrada por novas razões, nas quais, todavia podem-se encontrar algumas dificuldades, mas que serão resolvidas nas respostas às objeções que me foram feitas; e também se revela aí de que maneira é verdadeiro que a própria certeza das demonstrações geométricas depende do conhecimento de um Deus.

Enfim, na sexta, distingo a ação do entendimento da ação da imaginação; os sinais desta distinção são aí descritos. Mostro que a alma do homem é realmente distinta do corpo e que, todavia, ela lhe é tão estreitamente conjugada e unida que compõe como que uma mesma coisa com ele. Todos os erros procedentes dos sentidos são aí expostos com os meios de evitá-los. E, finalmente, apresento todas as razões das quais é possível concluir a existência das coisas materiais: não que as julgue muito úteis para provar o que elas provam, a saber, que há um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes, que nunca foram postas em dúvida por homem algum de bom senso; mas porque, considerando-as de perto, chega-se a conhecer que elas não são tão firmes nem tão evidentes quanto aquelas que nos conduzem ao conhecimento de Deus e da nossa alma; de sorte que estas últimas são as mais certas e as mais evidentes que possam cair no conhecimento do espírito humano. E é tudo o que me propus provar nestas seis Meditações; o que me leva a omitir aqui muitas outras questões das quais também falei ocasionalmente neste tratado.

MEDITAÇÃO PRIMEIRA

DAS COISAS QUE SE PODEM COLOCAR EM DÚVIDA

1. Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal

assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Mas, parecendo-me ser muito grande essa empresa, aguardei atingir uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela, na qual eu estivesse mais apto para executá-la; o que me fez diferi-la por tão longo tempo que doravante acreditaria cometer uma falta se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir.

2. Agora, pois que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que consegui um repouso assegurado numa pacífica solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, não será necessário, para alcançar esse desígnio, provar que todas elas são falsas, o que talvez nunca levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas.

3. Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez

4. Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E

como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? Anão ser, talvez, que eu me compare e a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas que? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos.

5. Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestam ente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.

6. Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são tais como os vemos. Todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. Pois, na verdade, os

pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas apenas fazem certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se porventura sua imaginação for assaz extravagante para inventar algo de novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante, e que assim sua obra no represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, certamente ao menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras.

7. E pela mesma razão, ainda que essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e outras semelhantes, possam ser imaginárias, é preciso, todavia, confessar que há coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; de cuja mistura, nem mais nem menos do que da mistura de algumas cores verdadeiras, são formadas todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, quer verdadeiras e reais, quer fictícias e fantásticas. Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes.

8. Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza, que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito em se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer que esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de algumas falsidades ou incerteza.

9. Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não

tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom. Todavia, se repugnasse à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também lhe ser contrário permitir que eu me engane algumas vezes e, no entanto, não posso duvidar de que ele me permita.

10. Haverá talvez aqui pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas. Mas, não lhes resistamos no momento e suponhamos, em favor delas, que tudo quanto aqui é dito de um Deus seja uma fábula. Todavia, de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão das coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que atribuírem minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre. Razões às quais nada tenho a responder, mas sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por alguma inconsideração ou leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda Doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não mais lhes de crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências.

11. Mas não baste ter feito tais considerações, é preciso ainda que cuide de lembrar-me delas; pois essas antigas e ordinárias opiniões ainda me voltem amiúde ao pensamento, dando-lhes a longa e familiar convivência que tiveram comigo o direito de ocupar meu espírito mau grado meu e de tornarem-se quase que senhoras de minha crença. E jamais perderei o costume de aquiescer a isso e de confiar nelas, enquanto as considerar como são efetivamente, ou seja, como duvidosas de alguma maneira, como acabamos de mostrar, e, todavia, muito prováveis, de sorte que se tem muito mais razão em acreditar nelas do que em negá-las. Eis por que penso que me utilizarei delas mais prudentemente se, tomando partido contrário, empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, fingindo que todos esses pensamentos são falsos e imaginários; até que, tendo de tal modo sopesado meus prejuízos, eles não possam inclinar minha opinião mais para um lado do que para o outro, e meu juízo não mais seja doravante dominado por maus usos e desviado do reto caminho que pode conduzi-lo ao conhecimento da verdade. Pois estou seguro de que, apesar disso, não pode haver perigo nem erro nesta via e de que não poderia hoje aceder demasiado à minha desconfiança, posto que não se trata no momento de agir, mas somente de meditar e de conhecer.

12. Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não o receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo.

13. Mas esse desígnio é árduo e trabalhoso e certa preguiça arrasta-me insensivelmente para o ritmo de minha vida ordinária. E, assim como um escravo que gozava de uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar de que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser despertado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente enganado, assim eu reincido insensivelmente por mim mesmo em minhas antigas opiniões e evito despertar dessa sonolência, de medo de que as vigílias laboriosas que se sucederiam à tranquilidade de tal repouso, em vez de me propiciarem alguma luz ou alguma clareza no conhecimento da verdade, na o fossem suficientes para esclarecer as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas.

MEDITAÇÃO SEGUNDA

DA NATUREZA DO ESPÍRITO HUMANO; E DE COMO ELE É MAIS FÁCIL DE CONHECER DO QUE O CORPO.

1. A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona. Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo.

2. Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa

que seja certa e indubitável.

3. Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo.

4. Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador muito poderoso e muito ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ler pensado bastante nisto e de ler examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ler por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.

5. Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não me equivocar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora.

6. Eis por que considerarei de novo o que acreditava ser, antes

de me empenhar nestes últimos pensamentos; e de minhas antigas opiniões suprimirei tudo o que pode ser combatido pelas razões que aleguei há pouco, de sorte que permaneça apenas precisamente o que é de todo indubitável. O que, pois, acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não quereria abusar do pouco tempo e lazer que me resta empregando-o em deslindar semelhantes sutilezas. Mas, antes, deter-me-ei em considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza, quando me aplicava à consideração de meu ser. Considerava-me, inicialmente, como provido de rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo. Considerava, além disso, que me alimentava, que caminhava, que sentia e que pensava e relacionava todas essas ações à alma; mas não me detinha em pensar em que consistia essa alma, ou, se o fazia, imaginava que era algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue, que estava insinuado e disseminado nas minhas partes mais grosseiras. No que se referia ao corpo, não duvidava de maneira alguma de sua natureza; pois pensava conhecê-la muito distintamente e, se quisesse explicá-la segundo as noções que dela tinha, tê-la-ia descrito desta maneira: por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão. Pois não acreditava de modo algum que se devesse atribuir à natureza corpórea vantagens como ter de si o poder de mover-se, de sentir e de pensar; ao contrário, espantava-me antes ao ver que semelhantes faculdades se encontravam em certos corpos.

7. Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? Detenho-me em pensar nisto com atenção, passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que existia em mim. Não é necessário que me demore a enumerá-las. Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. Os primeiros são alimentar-me e caminhar; mas, se é verdade que não possuo corpo algum, é verdade também que não posso nem caminhar nem me alimentar. Outro é sentir; mas não se pode também sentir sem o corpo; além do que, pensei sentir outrora muitas coisas, durante o sono, as quais reconheci, ao despertar, não ter sentido efetivamente. Outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa.

8. Mas também pode ocorrer que essas mesmas coisas, que suponho não existirem, já que me são desconhecidas, não sejam efetivamente diferentes de mim, que eu conheço? Nada sei a respeito; não o discuto atualmente, não posso dar meu juízo senão

a coisas que me são conhecidas: reconheci que eu era, e procuro o que sou, eu que reconheci ser. Ora, é muito certo que essa noção e conhecimento de mim mesmo, assim precisamente tomada, não depende em nada das coisas cuja existência não me é ainda conhecida; nem, por conseguinte, e com mais razão de nenhuma daquelas que são fingidas e inventadas pela imaginação. E mesmo esses termos fingir e imaginar advertem-me de meu erro; pois eu fingiria efetivamente se imaginasse ser alguma coisa, posto que imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal.

Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou utopias. Em seguimento disso, vejo claramente que teria tão pouca razão ao dizer: excitarei minha imaginação para conhecer mais distintamente o que sou, como se dissesse: estou atualmente acordado e percebo algo de real e de verdadeiro; mas, visto que não o percebo ainda assaz nitidamente, dormiria intencionalmente a fim de que meus sonhos me representassem com maior verdade e evidencia. E, assim, reconheço certamente que nada, de tudo o que posso compreender por meio da imaginação, pertence a este conhecimento que tenho de mim mesmo e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa maneira de conceber a fim de que ele próprio possa reconhecer muito distintamente sua natureza.

9. Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo, que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Haverá algo em tudo isso que não sej a tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre e ainda

quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me? Haverá, também, algum desses atributos que possa ser distinguido de meu pensamento, ou que se possa dizer que existe separado de mim mesmo? Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, quem entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo. E tenho também certamente o poder de imaginar; pois, ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. Onde começo a conhecer o que sou, com um pouco mais de luz e de distinção do que anteriormente.

10. Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação: embora, com efeito, seja uma coisa bastante estranha que coisas que considero duvidosas e distantes sejam mais claras e mais facilmente conhecidas por mim do que aquelas que são verdadeiras e certas e que pertencem à minha própria natureza. Mas vejo bem o que seja: meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo.

11. Começemos pela consideração das coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distintamente, a saber, os corpos que tocamos e que vemos. Não pretendo falar dos corpos em geral, pois essas noções gerais são ordinariamente mais confusas, porem de qualquer corpo em particular. Tomemos, por

exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste.

12. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpro confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. Ora, o que é isto: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tomar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar.

13. E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a

verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode se imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta.

14. Entretanto, eu não poderia espantar-me demasiado ao considerar o quanto meu espírito tem de fraqueza e de pendor que o leva insensivelmente ao erro. Pois, ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, as palavras detêm-me, todavia, e sou quase enganado pelos termos da linguagem comum; pois nós dizemos que vemos a mesma cera, se no-la apresentam, e não que julgamos que é a mesma, pelo fato de ter a mesma cor e a mesma figura: donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos.

15. Um homem que procura elevar seu conhecimento para além do comum deve envergonhar-se de aproveitar ocasiões para duvidar das formas e dos termos do falar do vulgo; prefiro passar adiante e considerar se eu concebia com maior evidência e perfeição o que era a cera, quando a percebi inicialmente e acreditei

conhecê-la por meio do senso comum, como o chamam, isto é, por meio do poder imaginativo, do que a concebo presentemente, após haver examinado mais exatamente o que ela é e de que maneira pode ser conhecida. Por certo, seria ridículo colocar isso em dúvida. Pois, que havia nessa primeira percepção que fosse distinto e evidente e que não pudesse cair da mesma maneira sob os sentidos do menor dos animais? Mas quando distingo a cera de suas formas exteriores e, como se a tivesse despido de suas vestimentas, considero-a inteiramente nua, é certo que, embora se possa ainda encontrar algum erro em meu juízo, não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano.

16. Mas, enfim, que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Pois até aqui não admiti em mim nada além de um espírito. Que declararei, digo, de mim, que pareço conceber com tanta nitidez e distinção este pedaço de cera? Não me conheço a mim mesmo não só com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez? Pois, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver. Pois pode acontecer que aquilo que eu vejo não seja, de fato, certa; pode também dar-se que eu não tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (coisa que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. Do mesmo modo, se julgo que a cera existe, pelo fato de que a toco, seguir-se-á ainda a mesma coisa, ou seja, que eu sou; e se o julgo porque minha imaginação disso me persuade, ou por qualquer outra causa que seja, concluirei sempre a mesma coisa. E o que notei aqui a respeito da cera pode aplicar-se a todas as outras coisas que me são exteriores e que se encontram fora de mim.

17. Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito? E encontram-se ainda tantas outras coisas no próprio espírito que podem contribuir ao

esclarecimento de sua natureza, que aquelas que dependem do corpo (como esta) não merecem quase ser enumeradas.

18. Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. Mas, posto que é quase impossível desfazer-se tão prontamente de uma antiga opinião, será bom que eu me detenha um pouco neste ponto, a fim de que, pela amplitude de minha meditação, eu imprima mais profundamente em minha memória este novo conhecimento.

MEDITAÇÃO TERCEIRA

DE DEUS; QUE ELE EXISTE.

1. Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente,

ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia.

2. Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em outros conhecimentos que não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos muito clara e muito distintamente são todas verdadeiras.

3. Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. Quais eram, pois, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio de meus sentidos. Ora, o que é que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as ideias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam a meu espírito. E ainda agora não nego que essas ideias se encontrem em mim. Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, pensava perceber muito claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias e às quais elas eram inteiramente semelhantes. E era nisso que eu me enganava; ou, se eu julgava talvez segundo a verdade, não havia nenhum conhecimento que eu tivesse que fosse causa da verdade de meu julgamento.

4. Mas quando considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar tal natureza que eu me enganasse mesmo no

concernente às coisas que me parecem as mais manifestas. Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mm claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo.

5. E, por certo, posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas, a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma. E a fim de que eu possa ter a ocasião de examinar isto sem interromper a ordem de meditação que me propus, que é de passar gradativamente das noções que encontrar em primeiro lugar no meu espírito para aquelas que aí poderei achar depois, cumpre aqui que eu dívida todos os meus pensamentos em certos gêneros e considere em quais destes gêneros há propriamente verdade ou erro.

6. Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e só àqueles convém propriamente o nome de ideias: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um ano, ou mesmo Deus. Outros, além disso, têm algumas outras formas: como, no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo

efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos.

7. Agora, no que concerne às ideias, se as consideramos somente nelas mesmas e lio as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra.

8. Não é preciso temer também que se possa encontrar falsidade nas afecções ou vontades; pois, ainda que possa desejar coisas más, ou mesmo que jamais existiram, não é por isso, todavia, menos verdade que as desejo.

9. Assim, restam tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar. Ora, o principal erro e o mais comum que se pode encontrar consiste em que eu julgue que as ideias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim; pois, certamente, se eu considerasse as ideias apenas como certos modos ou formas de pensamento, sem querer relacioná-las a algo de exterior, mal poderiam elas dar-me ocasião de falhar.

10. Ora, destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza; mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existem fora de mim; e enfim parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito. Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas ideias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim; pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem. E o que devo fazer principalmente neste ponto é considerar, no tocante àquelas que me parecem vir de alguns

objetos localizados fora de mim, quais as razões que me obrigam a acreditá-las semelhantes a esses objetos.

11. A primeira dessas razões é que me parece que isso me é ensinado pela natureza; e a segunda, que experimento em mim próprio que essas ideias não dependem, de modo algum, de minha vontade; pois amiúde se apresentam a mim mau grado meu, como agora, quer queira quer não, eu sinto calor, e por esta razão persuado-me de que este sentimento ou esta ideia de calor é produzido em mim por algo diferente de mim mesmo, ou seja, pelo calor do fogo ao pé do qual me encontro. E nada vejo que pareça mais razoável do que julgar que essa coisa estranha me imprime me envia sua semelhança, mais do que qualquer outra coisa.

12. Agora é preciso que eu veja se estas razões são suficientemente fortes e convincentes. Quando digo que me parece que isso me é ensinado pela natureza, entendo somente por essa palavra natureza certa inclinação que me leva a acreditar nessa coisa, e na o uma luz natural que me faça conhecer que ela é verdadeira. Ora, essas duas coisas diferem muito entre si; pois eu nada poderia colocar em dúvida daquilo que a luz natural me revela ser verdadeiro, assim como ela me fez ver, há pouco, que, do fato de eu duvidar, podia concluir que existia. E não tenho em mim outra faculdade, ou poder, para distinguir o verdadeiro do falso, que me possa ensinar que aquilo que essa luz me mostra como verdadeiro não o é, e na qual eu me possa fiar tanto quanto nela. Mas, no que se refere a inclinações que também me parecem ser para mim naturais, notei frequentemente, quando se tratava de escolher entre as virtudes e os vícios, que elas não me levaram menos ao mal do que ao bem; eis por que não tenho motivo de segui-las tampouco no referente ao verdadeiro e ao falso.

13. E, quanto à outra razão, segundo a qual essas ideias devem provir de alhures, porquanto não dependem de minha vontade, tampouco a acho mais convincente. Pois, da mesma forma que as inclinações, de que falava há pouco, se encontram em mim, não obstante não se acordarem sempre com minha vontade, e assim talvez haja em mim alguma faculdade ou poder próprio para produzir essas ideias sem auxílio de quaisquer coisas exteriores, embora ela não me seja ainda conhecida; como, com efeito, sempre

me pareceu até aqui que, quando durmo, elas se forma em mim sem a ajuda dos objetos que representam. E, enfim, ainda que eu estivesse de acordo que elas são causadas por esses objetos, não é uma consequência necessária que lhes devam ser semelhantes. Pelo contrário, notei amiúde, em muitos exemplos, haver uma grande diferença entre o objeto e sua ideia. Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma toma sua origem nos sentidos e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me parece extremamente pequeno; a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, em certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e pela qual o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira. Por certo, essas duas ideias que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais semelhante.

14. Tudo isso me leva a conceber suficientemente que até esse momento não foi

por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças.

15. Mas há ainda outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim. A saber, caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si, por assim falar, mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus

soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas.

16. Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma?

17. Daí decorre não somente que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade, não pode ser uma decorrência e uma dependência do menos perfeito. E esta verdade não é somente clara e evidente nos seus efeitos, que possuem essa realidade que os filósofos chama de atual ou forma, mas também nas ideias onde se considera somente a realidade que eles chamam de objetiva: por exemplo, a pedra que ainda não foi, não somente não pode agora começar a ser, se não for produzida por um coisa que possui em si formalmente, ou eminentemente, tudo o que entra na composição da pedra, ou seja, que contém em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que aquelas que se encontram na pedra; e o calor não pode ser produzido em um objeto que dele era privado anteriormente se não for por uma coisa que seja de uma ordem, de um grau ou de um gênero ao menos tão perfeito quanto o calor, e assim os outros. Mas ainda, além disso, a ideia do calor, ou da pedra, não poder estar em mim se não tiver sido aí colocada por alguma causa que contenha em si ao menos tanta realidade quanto àquela que concebo no calor ou na pedra. Pois, ainda que essa causa não transmita à minha ideia nada de sua realidade atual ou formal, nem por isso se deve imaginar que essa causa deva ser menos real; mas deve-se saber que, sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar.

Ora, a fim de que uma ideia contenha tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida, a alguma causa, na

qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva. Pois, se supomos que existe algo na ideia que não se encontra em sua causa, cumpre, portanto, que Lea obtenha esse algo do nada; mas, por imperfeita que seja essa maneira de ser pela qual uma coisa é objetivamente ou por representação no entendimento por sua ideia, decerto não se pode dizer, no entanto, que essa maneira ou essa forma não seja nada, nem por conseguinte que essa ideia tire sua origem do nada. Não devo também duvidar que seja necessário que a realidade esteja formalmente nas causas de minhas ideias, embora a realidade que eu considero nessas ideias seja somente objetiva, nem pensar que basta que essa realidade se encontre objetivamente em suas causas; pois, assim como essa maneira de ser objetivamente pertence às ideias, pela própria natureza delas, do mesmo modo a maneira ou forma de ser formalmente pertence às causas dessas ideias, ao menos as primeiras e principais, pela própria natureza delas. E ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem a outra ideia, isso, todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira ideia, cuja causa seja um como padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição, esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas ideias. De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito.

18. E quanto mais longa e cuidadosamente examino todas as coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que elas são verdadeiras. Mas, enfim, que concluirei de tudo isso? Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia; ao passo que, se não se encontrar em mim tal ideia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo; pois

procurei-os a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum.

19. Ora, entre essas ideias, além daquela que me representa a mim mesmo, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há outra que me representa um Deus, outras as coisas corporais e inanimadas, outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim. Mas, no que se refere às ideias que me representem outros homens ou animais, ou anjos, concebo facilmente que podem ser formadas pela mistura e composição de outras ideias que lenho das coisas corporais e de Deus, ainda que não houvesse, fora de mim, no mundo, outros homens, nem quaisquer animais ou anjos. E quanto às ideias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça poder provir de mim mesmo; pois, se as considero de mais perto, e se as examino da mesma maneira como examinava, há pouco, a ideia da cera, verifico que pouquíssima coisa nela se encontra que eu conceba clara e distintamente: a saber, a grandeza ou a extensão em lonjura, largura e profundidade; a figura que é formada pelos termos e pelos limites dessa extensão; a situação que os corpos diferentemente figurados guardam entre si; e o movimento ou a modificação dessa situação; aos quais podemos acrescentar a substância, a duração e o número.

Quanto às outras coisas, como a luz, as cores, os sons, os odores, os sabores, o calor, o frio e as outras qualidades que caem sob o tato, encontram-se em meu pensamento com tanta obscuridade e confusão que ignoro mesmo se são verdadeiras ou falsas e somente aparentes, isto é, se as ideias que concebo dessas qualidades são, com efeito, as ideias de algumas coisas reais, ou se não me representam apenas seres quiméricos que não podem existir. Pois, ainda que eu tenha notado acima que só nos juízos é que se pode encontrar a falsidade formal e verdadeira, pode, no entanto, ocorrer que se encontre nas ideias certa falsidade material, a saber, quando elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa. Por exemplo, as ideias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e tão pouco distintas, que por seu intermédio não posso discernir se o frio é somente uma privação do calor ou o calor uma privação do frio, ou ainda se uma e outra são qualidades

reais ou não o são; e visto que, sendo as ideias como que imagens, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa, se é certo dizer que o frio nada é senão privação do calor, a ideia que mo represente como algo de real e de positivo será sem despropósito chamada falsa, e assim outras ideias semelhantes; às quais certamente não é necessário que eu atribua outro autor exceto eu mesmo. Pois, se elas são falsas, isto é, se representam coisas que não existem, a luz natural me faz conhecer que procedem do nada, ou seja, que estão em mim apenas porque falte algo à minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita. E se essas ideias são verdadeiras, todavia, já que me revelam tão pouca realidade que não posso discernir nitidamente a coisa representada do não ser, não vejo razão pela qual não possam ser produzidas por mim mesmo e eu não possa ser o seu autor.

20. Quanto às ideias claras e distintas que tenho das coisas corporais, há algumas dentre elas que, parece, pude tirar da ideia que tenho de mim mesmo, como a que tenho da substância, da duração, do número e de outras coisas semelhantes. Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias. Da mesma maneira, quando penso que sou agora e me lembro, além disso, de ter sido outrora e concebo muito diversos pensamentos, cujo número conheço, então adquiero em mim as ideias da duração e do número que, em seguida, posso transferir a todas as outras coisas que quiser.

21. Quanto às outras qualidades de cujas ideias são compostas as coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa; mas, já que são somente certos modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância corporal nos aparece, e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente.

22. Portanto, resta tão somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual que próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.

23. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz; pois, ao contrário, vejo manifestar-se que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?

24. E não se pode dizer que esta ideia de Deus talvez seja materialmente falsa, e que, por conseguinte, eu a possa ter do nada, isto é, que ela possa estar em mim pelo fato de eu ter carência, como disse acima, das ideias de calor e de frio e de outras coisas semelhantes: pois, ao contrário, sendo esta ideia muito clara e distinta, e contendo em si mais realidade objetiva do que qualquer outra, não há nenhuma que seja por si mais verdadeira nem que possa ser menos suspeita de erro e de falsidade.

25. A ideia, digo, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que

um tal ser não existe, na o se pode fingir, todavia, que sua ideia não me representa nada de real, como disse há pouco da ideia do frio.

26. Esta mesma ideia é também muito clara e distinta porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém em si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nessa ideia.

27. E isto não deixa de ser verdadeiro, ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo; e basta que eu conceba bem isto, e que julgue que todas as coisas que concebo claramente, e nas quais sei que há alguma perfeição, e talvez também uma infinidade de outras que ignoro, estão em Deus formal ou eminentemente, para que a ideia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito.

28. Mas é possível também que eu seja algo mais do que imagino ser e que todas as perfeições que atribuo à natureza de um Deus estejam de algum modo em mim em potência, embora ainda não se produzam e não façam surgir suas ações. Com efeito, já percebo que meu conhecimento aumenta e se aperfeiçoa pouco a pouco e nada vejo que o possa impedir de aumentar cada vez mais até o infinito; pois, sendo assim acrescido e aperfeiçoado, nada vejo que impeça que eu possa adquirir, por seu meio, todas as outras perfeições da natureza divina; e, enfim, parece que o poder que tenho para a aquisição dessas perfeições, se ele existe em mim, pode ser capaz de aí imprimir e introduzir suas ideias. Todavia, olhando um pouco mais de perto, reconheço que isto não pode ocorrer; pois, primeiramente, ainda que fosse verdade que meu conhecimento adquiere todos os dias novos graus de perfeição e que houvesse em minha natureza muitas coisas em potência que não existem ainda atualmente, todavia essas vantagens não pertencem e não se aproximam de maneira alguma da ideia que lenho da Divindade, na qual nada se encontra em potência, mas onde tudo é atualmente e efetivamente. E não será mesmo um argumento infalível e muito seguro de imperfeição em meu conhecimento o fato

de crescer ele pouco a pouco e aumentar gradativamente? Demais, ainda que meu conhecimento aumentasse progressivamente, nem por isso deixo de conceber que ele não poderia ser atualmente infinito, porquanto jamais chegará a tão alto grau de perfeição que não seja ainda capaz de adquirir algum maior acréscimo. Mas concebo Deus atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui. E, enfim, compreendo muito bem que o ser objetivo de uma ideia não pode ser produzido por um ser que existe apenas em potência, o qual, propriamente falando, não é nada, mas somente por um ser formal ou atual.

29. E por certo nada vejo em tudo o que acabo de dizer pela luz natural a todos os que quiserem pensar nisto cuidadosamente: mas, quando abrando um pouco minha atenção, achando-se meu espírito obscurecido e como que cegado pelas imagens das coisas sensíveis, não se lembra facilmente da razão pela qual a ideia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja de fato mais perfeito.

30. Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menos perfeitas que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo de igual a ele.

31. Ora, se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma ideia e assim seria Deus.

32. E não devo imaginar que as coisas que me faltam são talvez mais difíceis de adquirir do que aquelas das quais já estou de posse; pois, ao contrário, é bem certo que foi muito mais difícil que eu, isto é, uma coisa ou uma substância pensante, haja saído do nada, do que me seria adquirir as luzes e os conhecimentos de muitas coisas que ignoro, e que são apenas acidentes dessa substância. E, assim, sem dificuldade, se eu mesmo me tivesse dado esse mais de que acabo de falar, isto é, se eu fosse o autor de meu nascimento e de minha existência, eu não me teria privado ao

menos de coisas que são de mais fácil aquisição, a saber, de muitos conhecimentos de que minha natureza está despojada; não me teria tampouco privado de nenhuma das coisas que estão contidas na ideia que concebo de Deus, pois não há nenhuma que me pareça de mais difícil aquisição; e se houvesse alguma, certamente ela me pareceria tal (supondo que tivesse por mim todas as outras coisas que possuo), porque eu sentiria que minha força acabaria neste ponto e não seria capaz de alcançá-lo.

33. E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.

34. Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar, e não em efeito. Cumpre, pois, apenas que eu me interrogue a mim mesmo para saber se possuo algum poder e alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu, que sou agora, seja ainda no futuro: pois, já que eu sou apenas uma coisa pensante, ou ao menos já que não se trata até aqui precisamente serão dessa parte de mim mesmo, se um tal poder residisse em mim, decerto eu deveria ao menos pensá-lo e ter conhecimento dele: mas não sinto nenhum poder em mim e por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim.

35. Poderá também ocorrer que este ser de que dependo não seja aquilo que chamo Deus e que seja produzido ou por meus pais ou por outras causas menos perfeitas do que ele? Muito ao contrário, isso não pode ser assim. Pois, como já disse

anteriormente, é uma coisa evidente que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito. E portanto, já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina. Em seguida, pode-se de novo pesquisar se essa causa tem sua origem e sua existência de si mesma ou de alguma outra coisa. Pois se ela a tem de si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser, ela mesma, Deus; porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tomar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que na o se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva presentemente.

36. Não se pode fingir também que talvez muitas causas juntas tenham concorrido em parte para me produzir, e que de uma recebi a ideia de uma das perfeições que atribuo a Deus, e de outra a ideia de alguma outra, de sorte que todas essas perfeições se encontram na verdade em alguma parte do Universo, mas não se acham todas juntas e reunidas em uma só que seja Deus. Pois, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo existentes nele; e por certo a ideia dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi colocada em mim por nenhuma causa da qual eu não haja recebido também as ideias de todas as outras perfeições. Pois ela não mais pode ter feito compreender juntas e inseparáveis, sem fazer ao mesmo tempo com que eu soubesse o que elas eram e que as conhecesse a todas de alguma maneira.

37. No que se refere aos meus pais, aos quais parece que devo

meu nascimento, ainda que seja verdadeiro tudo quanto jamais pude acreditar a seu respeito, daí não decorre todavia que sejam eles que me conservam, nem que me tenham feito e produzido enquanto coisa pensante, pois apenas puseram algumas disposições nessa matéria, na qual julgo que eu, isto é, meu espírito - a única coisa que considero atualmente como eu próprio - se acha encerrado; e, portanto, não pode haver aqui, quanto a eles, nenhuma dificuldade, mas é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está muito evidentemente demonstrada.

38. Resta-me apenas examinar de que maneira adquiri esta ideia. Pois não a recebi dos sentidos e nunca ela se ofereceu a mim contra minha expectativa, como o fazem as ideias das coisas sensíveis quando essas coisas se apresentam ou parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos. Não é também uma pura produção ou ficção de meu espírito; pois não está em meu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe coisa alguma. E, por conseguinte, não resta outra coisa a dizer senão que, como a ideia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado.

39. E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; e não é tampouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Mas pelo simples fato de Deus me ter criado, é bastante crível que ele, de algum modo, me tenha produzido à sua imagem e semelhança, na qual a ideia de Deus se acha contida, por meio da mesma faculdade pela qual me concebo a mim próprio; isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, na o só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus. E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar

a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo eu, do qual existe uma ideia em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição.

40. Daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência.

41. Mas, antes de examinar mais cuidadosamente isso e passar à consideração das outras verdades que daí se podem inferir, parece-me muito a propósito deter-me algum tempo na contemplação deste Deus todo perfeito, ponderar totalmente à vontade seus maravilhosos atributos, considerar, admirar e adorar a incomparável beleza dessa imensa luz; ao menos na medida em que a força de meu espírito, que queda de algum modo ofuscado por ele, mo puder permitir.

42. Pois, como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão nessa contemplação da Majestade divina, assim perceberemos, desde agora, que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar do maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida.

MEDITAÇÃO QUARTA

DO VERDADEIRO E DO FALSO

1. Acostumei-me de tal maneira nesses dias passados a desligar meu espírito dos sentidos e notei tão exatamente que há muito poucas coisas que se conhecem com certeza no tocante às coisas corporais, que há muito mais que nos são conhecidas quanto ao espírito humano, e muito mais ainda quanto ao próprio Deus, que agora desviarei sem nenhuma dificuldade meu pensamento da

consideração das coisas sensíveis ou imagináveis, para dirigi-lo àquelas que, sendo desprendidas de toda matéria, são puramente inteligíveis.

2. E certamente a ideia que tenho do espírito humano, enquanto é uma coisa pensante e não extensa, em largura, largura e profundidade, e que não participa de nada que pertence ao corpo, é incomparavelmente mais distinta do que a ideia de qualquer coisa corporal. E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu espírito com igual distinção e clareza; e do simples fato de que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concludo tão evidentemente a existência de Deus e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos de minha vida, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza. E já me parece que descubro um caminho que nos conduzirá desta contemplação do verdadeiro Deus (no qual todos os tesouros da ciência e da sabedoria estão encerrados) ao conhecimento das outras coisas do Universo.

3. Pois, primeiramente, reconheço que é impossível que ele me engane jamais, posto que em toda fraude e embuste se encontra algum modo de imperfeição. E, conquanto pareça que poder enganar seja um sinal de sutileza ou de poder, todavia querer enganar testemunha indubitavelmente fraqueza ou malícia. E, portanto, isso não se pode encontrar em Deus.

4. E seguida, experimento em mim mesmo certa capacidade de julgar, que sem dúvida recebi de Deus, do mesmo modo que todas as outras coisas que possuo; e como ele não quereria iludir-me, é certo que me deu tal que não poderei jamais falhar, quando a usar como é necessário. E não restaria nenhuma dúvida quanto a esta verdade, se não fosse possível, ao que parece, inferir dela a consequência de que assim nunca me enganei; pois se devo a Deus tudo o que possuo e se ele não me deu nenhum poder para falhar, parece que nunca devo enganar-me. E, na verdade, quando penso apenas em Deus, não descubro em mim nenhuma causa de erro ou de falsidade; mas em seguida, retornando a mim, a experiência me ensina que estou, não obstante, sujeito a uma infinidade de erros e,

ao procurar de mais perto a causa deles, noto que ao meu pensamento não se apresenta somente uma ideia real e positiva de Deus, ou seja, de um ser soberanamente perfeito, mas também, por assim dizer, certa ideia negativa do nada, isto é, daquilo que está infinitamente distante de toda sorte de perfeição; e que sou como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não ser que nada se encontra em mim, na verdade, que me possa conduzir ao erro, na medida em que um soberano ser me produziu; mas que, se me considero participante de alguma maneira do nada ou do não ser, isto é, na medida em que não sou eu próprio o soberano ser, acho-me exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não devo espantar-me se me engano.

5. Assim, conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim.

6. Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida; pois, se é verdade que, quanto mais um artesão é perito mais as obras que saem de suas mãos são perfeitas e acabadas, que ser imaginaríamos nós que, produzido por esse soberano criador de todas as coisas, não fosse perfeito e inteiramente acabado em todas as suas partes? E por certo não há dúvida de que Deus só pode me ter criado de tal maneira que jamais eu pudesse enganar-me; é certo também que ele quer sempre aquilo que é o melhor: ser-me-á, pois, mais vantajoso falhar do que não falhar?

7. Considerando isso com mais atenção, ocorre-me inicialmente ao pensamento que me não devo espantar se minha inteligência

não for capaz de compreender por que Deus faz o que faz, que assim não tenho razão alguma de duvidar de sua existência, pelo fato de que, talvez, eu veja por experiência muitas outras coisas sem poder compreender por que razão nem como Deus as produziu. Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E esta única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus.

8. Demais, vem-me ainda ao espírito que não devemos considerar uma única criatura separadamente, quando pesquisamos se as obras de Deus são perfeitas, mas de uma maneira geral todas as coisas em conjunto. Pois a mesma coisa que poderia talvez, com alguma forma de razão, parecer muito imperfeita, caso estivesse inteiramente só, apresenta-se muito perfeita em sua natureza, caso seja encarada como parte de todo este Universo. E, embora, desde que me propus a tarefa de duvidar de todas as coisas, eu tenha conhecido com certeza apenas minha existência e a de Deus, todavia também, já que reconheci o infinito poder de Deus, não poderia negar que ele não tenha produzido muitas outras coisas, ou, pelo menos, que não as possa produzir, de sorte que eu exista e seja colocado no mundo como parte da universalidade de todos os seres.

9. E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros que apenas testemunham haver imperfeição em mim, descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade. Isso porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. Ora, considerando-o assim precisamente, pode-se dizer que jamais encontraremos nele erro algum, desde que se tome a palavra erro

em sua significação própria. E, ainda que haja talvez uma infinidade de coisas neste mundo das quais não tenho ideia alguma em meu entendimento, não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas ideias como de algo que seja devido à sua natureza, mas somente que não as tem; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla.

E, ainda que haja talvez uma infinidade de coisas neste mundo das quais não tenho ideia alguma em meu entendimento, não se pode por isso dizer que ele seja privado dessas ideias como de algo que seja devido à sua natureza, mas somente que não as tem; porque, com efeito, não há razão alguma capaz de provar que Deus devesse dar-me uma faculdade de conhecer maior e mais ampla do que aquela que me deu; e, por hábil e engenhoso operário que eu me represente, nem por isso devo pensar que devesse pôr em cada uma de suas obras todas as perfeições que pôde pôr em algumas. Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites. E o que me parece muito notável neste ponto é que, de todas as outras coisas existentes em mim, não há nenhuma tão perfeita e tão extensa que eu não reconheça efetivamente que ela poderia ser ainda maior e mais perfeita. Pois, por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada e, ao mesmo tempo, eu me represento a ideia de outra faculdade muito mais ampla e mesmo infinita; e, pelo simples fato de que me posso representar sua ideia, conheço sem dificuldade que ela pertence à natureza de Deus. Da mesma maneira, se examino a memória ou a imaginação, ou qualquer outro poder, não encontro nenhum que não seja em mim muito pequeno e limitado e que em Deus não seja imenso e infinito. Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus. Pois, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim,

quer por causa do conhecimento e do poder, que, aí se encontrando juntos, a tornam mais firme e mais eficaz, quer pó causa do objeto, na medida em que a vontade se dirige e se estende infinitamente a mais coisas; ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma.

Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer, isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir ou, antes, somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto. Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e a fortalecem. De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau de liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade; pois, se eu conhecesse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca estaria em dificuldade para deliberar que juízo ou que escolha deveria fazer; e assim seria inteiramente livre sem nunca ser indiferente.

10. De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito na sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane. Onde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito

facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque.

11. Por exemplo, examinando, estes dias passados, se alguma coisa existia no mundo e reconhecendo que, pelo simples fato de examinar esta questão, decorria necessariamente que eu próprio existia, não podia impedir-me de julgar que era verdadeira uma coisa que concebia tão claramente, não que a isso me achasse forçado por alguma causa exterior, mas somente porque a uma grande clareza que havia no meu entendimento seguiu-se uma forte inclinação em minha vontade; e fui levado a acreditar com tanto mais liberdade quanto me encontrei com menos indiferença. Ao contrário, agora não somente sei que existo na medida em que sou alguma coisa que pensa, mas apresenta-se também ao meu espírito certa ideia da natureza corpórea; o que faz com que eu duvide se esta natureza pensante que existe em mim, ou antes, pela qual eu sou o que sou, é diferente dessa natureza corpórea, ou ainda, se ambas não são senão uma mesma coisa. E suponho, aqui, que não conheço ainda nenhuma razão que me persuada de uma coisa mais do que de outra: donde se segue que sou inteiramente indiferente quanto a negá-lo ou assegurá-lo, ou mesmo ainda a abster-me de dar algum juízo a este respeito.

12. E essa indiferença não se estende somente às coisas das quais o entendimento não tem nenhum conhecimento, mas geralmente também a todas aquelas que ele não descobre com uma clareza perfeita no momento em que a vontade delibera sobre elas; pois, por prováveis que sejam as conjeturas que me tornam inclinado a julgar alguma coisa, o tão só conhecimento que tenho de que são apenas conjeturas e não razões certas e indubitáveis basta para me dar ocasião de julgar o contrário. Isto é o que experimentei suficientemente nesses dias passados, ao estabelecer como falso tudo o que tivera antes como muito verdadeiro, pelo simples fato de ter notado que se podia duvidar disso de alguma maneira.

13. Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu livre arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro,

é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal o meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. E é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele.

Pois não tenho certamente nenhum motivo de me lastimar pelo fato de que Deus não me deu uma inteligência mais capaz, ou uma luz natural maior do que aquela que dele recebi, posto que, com efeito, é próprio do entendimento finito não compreender uma infinidade de coisas e próprio de um entendimento criado o ser finito: mas tenho todos os motivos de lhe render graças pelo fato de que, embora jamais me devesse algo, me tenho dado, não obstante, todo o pouco de perfeição que existe em mim; estando bem longe de conceber sentimentos tão injustos como o de imaginar que ele me tirou ou reteve injustamente as outras perfeições que não me deu. Não tenho também motivo de me lastimar do fato de me haver dado uma vontade mais ampla do que o entendimento, uma vez que, consistindo a vontade em apenas uma coisa, e sendo seu sujeito como que indivisível, parece que sua natureza é tal que dela nada se poderia tirar sem destruí-la; e, certamente, quanto maior for ela, mais tenho que agradecer a bondade daquele que me a deu. E, enfim, não devo também lamentar-me de que Deus concorra comigo para formar os atos dessa vontade, isto é, os juízos nos quais eu me engano, porque esses são inteiramente verdadeiros e absolutamente bons na medida em que dependem de Deus; e há, de alguma forma, mais perfeição em minha natureza, pelo fato de que posso formá-los, do que se não o pudesse. Quanto à privação que consiste na única razão formal do erro e do pecado, não tem necessidade de nenhum concurso de Deus, já que não é uma coisa ou um ser e que, se a relacionamos a Deus como à sua causa, ela não deverá ser chamada privação mas somente negação, segundo o significado que se atribui a essas palavras na Escola.

14. Pois, com efeito, não é uma imperfeição em Deus o fato de

ele me haver concedido a liberdade de dar meu juízo ou de não o dar sobre certas coisas, a cujo respeito ele não pôs um claro e distinto saber em meu entendimento; mas sem dúvida, é em mim uma imperfeição o fato de eu não a usar corretamente e de dar temerariamente meu juízo sobre coisas que eu concebo apenas com obscuridade e confusão.

15. Vejo, no entanto, que era fácil a Deus fazer de sorte que eu nunca me enganasse, embora permanecesse livre e com um conhecimento limitado, a saber, dando a meu entendimento uma clara e distinta inteligência de todas as coisas a respeito das quais eu devia alguma vez deliberar, ou, então, se apenas houvesse gravado tão profundamente em minha memória a resolução de nunca julgar a respeito de alguma coisa sem concebê-la clara e distintamente de sorte que eu nunca a pudesse esquecer. E noto efetivamente que, enquanto me considero inteiramente só, como se apenas eu existisse no mundo, teria sido muito mais perfeito do que sou caso Deus me houvesse criado de modo que eu nunca falhasse. Mas não posso por isso negar que não seja, de alguma maneira, a maior perfeição em todo o Universo o fato de algumas de suas partes não serem isentas de defeitos, do que se fossem todas semelhantes.

E não tenho nenhum direito de me lastimar se Deus, tendo-me colocado no mundo, não me tenha querido colocar na ordem das coisas mais nobres e das mais perfeitas; tenho mesmo motivo de rejubilar porque, se ele não me concedeu a virtude de jamais falhar através do meio a que me referi acima, que depende de um claro e evidente conhecimento de todas as coisas a respeito das quais posso deliberar, ele ao menos deixou em meu poder o outro meio, que é reter firmemente a resolução de jamais formular meu juízo a respeito de coisas cuja verdade não conheço claramente. Pois, embora eu note essa fraqueza em minha natureza, de não poder ligar continuamente meu espírito a um mesmo pensamento, posso, todavia, por uma meditação atenta e amiúde reiterada, imprimi-la tão fortemente na memória, que não deixe jamais de lembrar-me, todas as vezes de que tiver necessidade, e adquirir, desta maneira, o hábito de nunca falhar. E, na medida em que é nisto que consiste a maior e principal perfeição do homem, considero não ter ganho

pouco com esta Meditação, ao haver descoberto a causa das falsidades e dos erros.

16. E, certamente, não pode haver outra além daquela que expliquei; pois, todas as vezes que retenho minha vontade nos limites de meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane; porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como seu autor; Deus, digo, que, sendo soberanamente perfeito, não pode ser causa de erro algum; e, por conseguinte, é preciso concluir que uma tal concepção ou um tal juízo é verdadeiro.

17. De resto, não somente aprendi hoje o que devo evitar para não mais falhar, mas também o que devo fazer para chegar ao conhecimento da verdade. Pois, certamente, chegarei a tanto se demorar suficientemente minha atenção sobre todas as coisas que conceber perfeitamente e se as separar das outras que não compreendo senão com confusão e obscuridade. E disto, doravante, cuidarei zelosamente.

MEDITAÇÃO QUINTA

DA ESSÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS; E, NOVAMENTE, DE DEUS, QUE ELE EXISTE.

1. Restam-me muitas outras coisas a examinar, concernentes aos atributos de Deus e à minha própria natureza, isto é, ao meu espírito: mas retomarei em outra ocasião, talvez, a sua pesquisa. Agora, após haver notado o que cumpre fazer ou evitar para chegar ao conhecimento da verdade, o que tenho principalmente a fazer é tentar sair e desembaraçar-se de todas as dúvidas em que mergulhei nesses dias passados e ver se não é possível conhecer nada de certo no tocante às coisas materiais.

2. Mas, antes de examinar se há tais coisas que existam fora de mim, devo considerar suas ideias na medida em que se encontram

em meu pensamento e ver quais são distintas e quais são confusas.

3. Em primeiro lugar, imagino distintamente esta quantidade que os filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, ou a extensão em lonjura, largura e profundidade que há nessa quantidade ou, antes, na coisa à qual ela é atribuída. Demais, posso enumerar nela muitas partes diversas e atribuir a cada uma dessas partes toda sorte de grandezas, de figuras, de situações e de movimentos; e enfim, posso consignar a cada um desses movimentos toda espécie de duração.

4. E não conheço estas coisas com distinção apenas quando as considero em geral; mas, também, por pouco que eu a isso aplique minha atenção, concebo uma infinidade de particularidades referentes aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e se acorda tão bem com minha natureza que, quando começo a descobri-las, não parece que aprendo algo de novo, mas, antes, que me recordo de algo que já sabia anteriormente, isto é, que percebo coisas que estavam já no meu espírito, embora eu ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas.

5. E o que, aqui, estimo mais considerável é que encontro em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, embora talvez elas não tenham nenhuma existência fora de meu pensamento, e que não são fingidas por mim, conquanto esteja em minha liberdade pensá-las ou não as pensar; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço muito claramente e muito evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma,

quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado.

6. E aqui só posso me objetar que talvez essa ideia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio de meus sentidos, porque vi algumas vezes corpos de figura triangular; pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos e não deixo, todavia, de poder demonstrar diversas propriedades relativas à sua natureza, bem como à do triângulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente. E, portanto, elas são alguma coisa e não um puro nada; pois é muito evidente que tudo o que é verdadeiro é alguma coisa e já demonstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras. E, conquanto não o tivesse demonstrado, todavia a natureza de meu espírito é tal que não me poderia impedir de julgá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distinta mente. E me recorde de que, mesmo quando estava ainda fortemente ligado aos objetos dos sentidos, tivera entre as mais constantes verdades aquelas que eu concebia clara e distintamente no que diz respeito às figuras, aos números e às outras coisas que pertencem à Aritmética e à Geometria.

7. Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? E certo que não encontro menos em mim sua ideia, isto é, a ideia de um ser soberanamente perfeito, do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considere até agora todas as verdades das

Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras: embora, na verdade, isto não pareça de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma. Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus, isto é, um ser soberanamente perfeito ao qual falte existência, isto é, ao qual falte alguma perfeição, do que em conceber uma montanha que não tenha vale.

8. Mas, ainda que, com efeito, eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência, parece não decorrer daí que haja algum Deus existente: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende de mim o imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que disponha de asas, assim eu poderia, talvez atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente. Mas não é assim, é que aqui há um sofisma escondido sob a aparência desta objeção: pois pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a

concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência, isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição, como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas.

9. E lio se deve dizer aqui que é, na verdade, necessário eu confessar que Deus existe após ter suposto que ele possui todas as sortes de perfeições, posto que a existência é uma delas, mas que, com efeito, minha primeira suposição não era necessária; da mesma maneira que não é necessário pensar que todas as figuras de quatro lados podem inscrever-se no círculo, mas que, supondo que tenho este pensamento, sou obrigado a confessar que o romboide pode inscrever-se no círculo, já que é uma figura de quatro lados; e, assim, serei obrigado a confessar uma coisa falsa. Não se deve, digo, alegar isto: pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento de Deus, todas às vezes, no entanto, que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua ideia do tesouro de meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar minha atenção a cada uma delas em particular. E esta necessidade é suficiente para me fazer concluir, depois que reconheci ser a existência uma perfeição, que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente: do mesmo modo que não é necessário que jamais eu imagine triângulo algum; mas todas as vezes que quero considerar uma figura retilínea composta somente de três ângulos é absolutamente necessário que eu lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos não são maiores do que dois retos, ainda que talvez não considere então isto em particular. Mas quando examino que figuras são capazes de ser inscritas no círculo, não é de maneira alguma necessário que eu pense que todas as figuras de quatro lados se encontram neste rol; pelo contrário, nem mesmo posso fingir que isso ocorra enquanto eu nada quiser receber em meu pensamento que não possa conceber clara e distintamente. E, por conseguinte, há uma grande diferença entre as falsas suposições, como essa, e as verdadeiras ideias que nasceram comigo e, dentre as quais, a primeira e principal é a de Deus.

10. Pois, com efeito, reconheço de muitas maneiras que esta ideia não é de modo algum algo fingido ou inventado, que dependa somente de meu pensamento, mas que é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade. E, em seguida, também, porque não me é possível conceber dois ou muitos deuses da mesma maneira. E, posto que há um agora que existe, vejo claramente que é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que exista eternamente para o futuro. E, enfim, porque conheço uma infinidade de outras coisas em Deus, das quais nada posso diminuir nem mudar.

11. De resto, de qualquer prova e argumento que eu me sirva, cumpre sempre retornar a este ponto, isto é, que são somente as coisas que concebo clara e distintamente que têm a força de me persuadir inteiramente. E, embora, entre as coisas que concebo dessa maneira, haja na verdade algumas manifestamente conhecidas de qualquer, e haja outras também que não se revelam senão àqueles que as consideram de mais perto e que as examinam mais exatamente; todavia, uma vez descobertas, não são consideradas menos certas umas do que as outras. Como, por exemplo, em todo triângulo retângulo, ainda que não pareça tão facilmente, de início, que o quadrado da base é igual aos quadrados dos dois outros lados, como é evidente que essa base é oposta ao maior ângulo, não obstante, uma vez que isto foi reconhecido, ficamos persuadidos tanto da verdade de um como da de outro. E no que concerne a Deus, certamente, se meu espírito não estivesse prevenido por quaisquer prejuízos e se meu pensamento não se encontrasse distraído pela presença contínua das imagens das coisas sensíveis, não haveria coisa alguma que eu conhecesse melhor nem mais facilmente do que ele. Pois haverá algo por si mais claro e mais manifesto do que pensar que há um Deus, isto é, um ser soberano e perfeito, em cuja ideia, e somente nela, a existência necessária ou eterna está incluída e, por conseguinte, que existe?

12. E, conquanto, para bem conceber essa verdade, eu tivesse necessitado de grande aplicação de espírito, presentemente,

todavia, estou mais seguro dela do que de tudo quanto me parece mais certo: mas, além disso, noto que a certeza de todas as outras coisas dela depende tão absolutamente que, sem esse conhecimento, é impossível jamais conhecer algo perfeitamente.

13. Pois, ainda que eu seja de tal natureza que, tão logo compreenda algo bastante clara e distintamente, sou naturalmente levado a acredita-lo verdadeiro; no entanto já que sou também de tal natureza que não posso manter sempre o espírito ligado a uma mesma coisa, e que amiúde me recorro de ter julgado uma coisa verdadeira, quando deixo de considerar as razões que me obrigaram a julgá-la dessa maneira, pode acontecer que nesse ínterim outras razões se me apresentem, as quais me fariam facilmente mudar de opinião se eu ignorasse que há um Deus. E, assim, eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes.

14. Como, por exemplo, quando considero a natureza do triângulo, conheço evidentemente, eu que sou um pouco versado em Geometria, que seus três ângulos são iguais a dois retos e não me é possível não acreditar nisso enquanto aplico meu pensamento à sua demonstração; mas, tão logo eu o desvie dela, embora me recorde de tê-la claramente compreendido, pode ocorrer facilmente que eu duvide de sua verdade caso ignore que há um Deus. Pois posso persuadir-me de ter sido feito de tal modo pela natureza que possa enganar-me facilmente, mesmo nas coisas que acredito compreender com mais evidência e certeza; principalmente, visto que me lembro de haver muitas vezes estimado muitas coisas como verdadeiras e certas, que, em seguida, outras razões me levaram a julgar absolutamente falsas.

15. Mas, após ter reconhecido haver um Deus, porque ao mesmo tempo reconheci também que todas as coisas dependem dele e que ele não é enganador, e que, em seguida a isso, julguei que tudo quanto concebo clara e distintamente não pode deixar de ser verdadeiro: ainda que não mais pense nas razões pelas quais julguei tal ser verdadeiro, desde que me lembre de tê-lo compreendido clara e distintamente, ninguém pode apresentar-me razão contrária alguma que me faça jamais colocá-lo em dúvida; e, assim, tenho dele uma ciência certa e verdadeira. E esta mesma

ciência se estende também a todas as outras coisas que me lembro ter outrora demonstrado, como as verdades da Geometria e outras semelhantes: pois, que me poderão objetar, para obrigar-me a colocá-las em dúvida? Dir-me-ão que minha natureza é tal que sou muito sujeito a enganar-me? Mas já sei que me não posso enganar nos juízos cujas razões conheço claramente. Dir-me-ão que outrora tive muitas coisas por verdadeiras e certas, as quais mais tarde reconheci serem falsas? Mas eu não havia conhecido clara nem distintamente tais coisas e, não conhecendo ainda esta regra pela qual me certifico da verdade, era levado a acreditar nelas por razões que reconheci depois serem menos fortes do que então imaginara. O que mais poderão, pois, objetar-me? Que talvez eu durma (como eu mesmo me objetei acima) ou que todos os pensamentos que tenho atualmente não são mais verdadeiros do que os sonhos que imaginamos ao dormir? Mas, mesmo que estivesse dormindo, tudo o que se apresenta a meu espírito com evidência é absolutamente verdadeiro. E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço, tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas, não somente das que existem nele mas também das que pertencem à natureza corpórea, na medida em que ela pode servir de objeto às demonstrações dos geômetras, os quais não se preocupam, de modo algum, com sua existência.

MEDITAÇÃO SEXTA

DA EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS E DA DISTINÇÃO REAL ENTRE A ALMA E O CORPO DO HOMEM

1. Só me resta agora examinar se existem coisas materiais: e certamente, ao menos, já sei que as pode haver, na medida em que são consideradas como objeto das demonstrações de Geometria, visto que, dessa maneira, eu as concebo muito clara e

distintamente. Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção; e nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo, a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-la. Demais, a faculdade de imaginar, que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas: pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe.

2. E, para tornar isso mais manifesto, noto primeiramente a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção, ou concepção. Por exemplo, quando imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e pela aplicação interior de meu espírito; e é propriamente isso que chamo imaginar. Quando quero pensar em um quiliógono, concebo na verdade que é uma figura composta de mil lados tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura composta de apenas três lados; mas não posso imaginar os mil lados de um quiliógono como faço com os três lados de um triângulo, nem, por assim dizer, vê-los como presentes com os olhos de meu espírito. E conquanto segundo o costume que tenho de me servir sempre de minha imaginação, quando penso nas coisas corpóreas, ocorra que, concebendo um quiliógono, eu me represente confusamente alguma figura, é, todavia, evidente que essa figura não é um quiliógono, posto que em nada difere daquela que me representaria se pensasse em um miriágono, ou em qualquer outra figura de muitos lados; e que ela não serve, de maneira alguma, para descobrir as propriedades que estabelecem a diferença entre o quiliógono e os demais polígonos.

3. Quando se trata de considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber sua figura, assim como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou ao espaço que eles encerram.

Assim, conheço claramente que tenho necessidade de

particular contenção de espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura.

4. Noto, além disso, que esta virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois, ainda que não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permaneceria sempre o mesmo que sou atualmente: donde me parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito. E concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considerá-lo quando lhe aprouver, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à ideia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos. Concebo, digo, facilmente que a imaginação pode realizar-se dessa maneira, se é verdade que há corpos; e, uma vez que não posso encontrar nenhuma outra via para mostrar como ela se realiza, conjeturo daí provavelmente que os há: mas não é serão provavelmente e, embora examine cuidadosamente todas as coisas, não verifico, no entanto, que, desta ideia distinta da natureza corporal que tenho em minha imaginação, possa tirar algum argumento que conclua necessariamente a existência de algum corpo.

5. Ora, acostumei-me a imaginar muitas coisas além desta natureza corpórea que é o objeto da Geometria, a saber, as cores, os sons, os sabores, a dor e outras coisas semelhantes, embora menos distintamente. E na medida em que percebo muito melhor tais coisas pelos sentidos, por intermédio dos quais, e da memória, elas parecem ter chegado até minha imaginação, creio que, para examiná-las mais comodamente, vem a propósito examinar ao mesmo tempo o que é sentir, e ver se, das ideias que recebo em meu espírito por este modo de pensar, que chamo sentir, posso tirar

alguma prova certa da existência das coisas corpóreas.

6. E, primeiramente, recordarei em minha memória quais são as coisas que até aqui considerei como verdadeiras, tendo-as recebido pelos sentidos, e sobre que fundamentos estava apoiada minha crença. E, depois, examinarei as razões que me obrigaram em seguida a colocá-las em dúvida. E, enfim, considerarei o que devo a respeito delas agora acreditar.

7. Primeiramente, pois, senti que possuía cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que é composto este corpo que considerava como parte de mim mesmo ou, talvez, como o todo. Demais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros, dos quais era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades e advertia essas comodidades por certo sentimento de prazer ou de voluptuosidade e essas incomodidades por um sentimento de dor. E, além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outros semelhantes apetites, como também certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes; e, no exterior, além da extensão, das figuras, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza, o calor e todas as outras qualidades que se revelam ao tato. Demais, aí notava a luz, cores, odores, sabores e sons, cuja variedade me fornecia meios de distinguir o céu, a terra, o mar e geralmente todos os outros corpos uns dos outros.

8. E, por certo, considerando as ideias de todas essas qualidades que se apresentavam ao meu pensamento, e as quais eram as únicas que eu sentia própria e imediatamente, não era sem razão que eu acreditava sentir coisas inteiramente diferentes de meu pensamento, a saber, corpos de onde procediam essas ideias. Pois eu experimentava que elas se apresentavam ao meu pensamento sem que meu consentimento fosse requerido para tanto, de sorte que não podia sentir objeto algum, por mais vontade que tivesse, se ele não se encontrasse presente ao órgão de um de meus sentidos; e não estava de maneira alguma em meu poder não o sentir quando ele aí estivesse presente.

9. E, dado que as ideias que recebia pelos sentidos eram muito mais vivas, mais expressas e mesmo, à sua maneira, mais distintas do que qualquer uma daquelas que eu mesmo podia simular, em

meditando, ou do que as que encontrava impressas em minha memória, parecia que não podiam proceder de meu espírito; de sorte que era necessário que fossem causadas em mim por quaisquer outras coisas. Coisas das quais não tendo eu nenhum conhecimento senão o que me forneciam essas mesmas ideias, outra coisa me podia vir ao espírito, só que essas coisas eram semelhantes às ideias que elas causavam.

10. E já que eu me lembrava também que me servira mais dos sentidos do que da razão e reconhecia que as ideias que eu formava por mim mesmo não eram tão expressas quanto aquelas que eu recebia dos sentidos e, mesmo, que eram, as mais das vezes, compostas de partes destas, eu me persuadia facilmente de que não havia nenhuma ideia em meu espírito que não tivesse antes passado pelos meus sentidos.

11. Não era também sem alguma razão que eu acreditava que este corpo (que, por certo direito particular, eu chamava de meu) me pertencia mais propriamente e mais estreitamente do que qualquer outro. Pois, com efeito, jamais eu podia ser separado dele como dos outros corpos; sentia nele e por ele todos os meus apetites e todas as minhas afecções; e, enfim, eu era tocado por sentimentos de prazer e de dor em suas partes e não nas dos outros corpos que são separados dele.

12. Mas, quando examinava por que desse não sei que sentimento de dor segue a tristeza do espírito, e do sentimento de prazer nasce a alegria, ou, ainda, por que esta não sei que emoção do estômago, que chamo fome, nos dá vontade de comer, e a secura da garganta nos dá desejo de beber, e assim por diante, não podia apresentar nenhuma razão, senão que a natureza mo ensinava dessa maneira; pois não há, certamente, qualquer afinidade nem qualquer relação (ao menos que eu possa compreender) entre essa emoção do estômago e o desejo de comer, assim como entre o sentimento da coisa que causa a dor e o pensamento de tristeza que esse sentimento engendra. E, da mesma maneira, parecia-me que eu aprendera da natureza todas as outras coisas que eu julgava no tocante aos objetos dos sentidos; porque eu notava que os juízos, que eu me acostumara a formular a respeito desses objetos, formavam-se em mim antes que eu tivesse

o lazer de pesar e considerar quaisquer razões que me pudessem obrigar a formulá-los.

13. Mas, depois, muitas experiências arruinaram, pouco a pouco, todo o crédito que eu dera aos sentidos. Pois observei muitas vezes que torres, que de longe se me afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas, e que colossos, erigidos sobre os mais altos cimos dessas torres, pareciam-me pequenas estátuas quando as olhava de baixo; e, assim, em uma infinidade de outras ocasiões, achei erros nos juízos fundados nos sentidos exteriores. E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo nos interiores: pois haverá coisa mais íntima ou mais interior do que a dor? E, no entanto, aprendi outrora de algumas pessoas, que tinham os braços e as pernas cortados, que lhes parecia ainda, algumas vezes, sentir dores nas partes que lhes haviam sido amputadas; isto me dava motivo de pensar que eu não podia também estar seguro de ter dolorido algum de meus membros, embora sentisse dores nele.

14. E a essas razões de dúvida acrescentei ainda, pouco depois, duas outras bastante gerais. A primeira é que jamais acreditei sentir algo, estando acordado, que não pudesse, também, algumas vezes, acreditar sentir, ao estar dormindo; e como não creio que as coisas que me parece que sinto ao dormir procedam de quaisquer objetos existentes, não via por que devia ter antes essa crença no tocante àquelas que me parece que sinto ao estar acordado. E a segunda é que, não conhecendo ainda ou, antes, fingindo não conhecer o autor de meu ser, nada via que pudesse impedir que eu tivesse sido feito de tal maneira pela natureza que me enganasse mesmo nas coisas que me pareciam ser as mais verdadeiras.

15. E, quanto às razões que me haviam anteriormente persuadido da verdade das coisas sensíveis, não tinha muita dificuldade em rejeitá-las. Pois, parecendo a natureza levar-me a muitas coisas de que a razão me desviava, não acreditava dever confiar muito nos ensinamentos dessa natureza. E, embora as ideias que recebo pelos sentidos não dependam de minha vontade, não pensava que se devesse, por isso, concluir que procediam de coisas diferentes de mim, posto que talvez possa haver em mim alguma faculdade (apesar de ter até agora permanecido

desconhecida para mim) que seja a causa dessas ideias e que as produza.

16. Mas, agora que começo a melhor conhecer-me a mim mesmo e a descobrir mais claramente o autor de minha origem, não penso, na verdade, que deva temerariamente admitir todas as coisas que os sentidos parecem ensinar-nos, mas não penso tampouco que deva colocar em dúvida todas em geral.

17. E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por Deus tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de Deus; e não importa porque potência se faça essa separação, para que sej a obrigado a julgá-las diferentes. E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.

18. Ainda mais, encontro em mim faculdades de pensar totalmente particulares e distintas de mim, as faculdades de imaginar e de sentir, sem as quais posso de fato conceber-me clara e distintamente por inteiro, mas que não podem ser concebidas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente à qual estejam ligadas. Pois, na noção que temos dessas faculdades, ou (para servir-me dos termos da Escola) no seu conceito formal, elas encerram alguma espécie de intelecção: donde concebo que são distintas de

mim, como as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam.

19. Reconheço, também, em mim algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de colocar-me em múltiplas posturas e outras semelhantes, que não podem ser concebidas, assim como as precedentes, sem alguma substância à qual estejam ligadas, e nem, por conseguinte, existir sem ela; mas é muito evidente que essas faculdades, se é verdade que existem, devem ser ligadas a alguma substância corpórea ou extensa, e não a uma substância inteligente, posto que, no conceito claro e distinto dessas faculdades, há de fato alguma sorte de extensão que se acha contida, mas de modo nenhum qualquer inteligência. Demais, encontra-se em mim certa faculdade passiva de sentir, isto é, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis; mas ela me seria inútil, e dela não me poderia servir absolutamente, se não houvesse em mim, ou em outrem, uma faculdade ativa, capaz de formar e de produzir essas ideias. Ora, essa faculdade ativa não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe meu pensamento, e, também, que essas ideias me são frequentemente representadas sem que eu em nada contribua para tanto e mesmo, amiúde, mau grado meu; é preciso, pois, necessariamente, que ela exista em alguma substância diferente de mim, na qual toda a realidade que há objetivamente nas ideias por ela produzidas esteja contida formal ou eminentemente (como notei antes). E esta substância é ou um corpo, isto é, uma natureza corpórea, na qual está contida formal e efetivamente tudo o que existe objetivamente e por representação nas ideias; ou então é o próprio Deus, ou alguma outra criatura mais nobre do que o corpo, na qual isto mesmo esteja contido eminentemente.

20. Ora, não sendo Deus de modo algum enganador, é muito patente que ele não me envia essas ideias imediatamente por si mesmo, nem também por intermédio de alguma criatura, na qual a realidade das ideias não esteja contida formalmente, mas apenas eminentemente. Pois, não me tendo dado nenhuma faculdade para conhecer que isto seja assim, mas, ao contrário, uma fortíssima inclinação para crer que elas me são enviadas pelas coisas corporais ou partem destas, não vejo como se poderia desculpá-lo

de embaimento se, com efeito, essas ideias partissem de outras causas que não coisas corpóreas, ou fossem por elas produzidas. E, portanto, é preciso confessar que há coisas corpóreas que existem.

21. Talvez elas não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas; mas, ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da Geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente. Mas, no que se refere a outras coisas, as quais ou são apenas particulares, por exemplo, que o sol seja de tal grandeza e de tal figura, etc., ou são concebidas menos claramente e menos distintamente, como a luz, o som, a dor e outras semelhantes, é certo que, embora sejam elas muito duvidosas e incertas, todavia, do simples fato de que Deus não é enganador e que, por conseguinte, não permitiu que pudesse haver alguma falsidade nas minhas opiniões, que não me tivesse dado também alguma faculdade capaz de corrigi-la, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhece-las com certeza.

22. E, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexo ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu.

23. Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que haja nisso alguma verdade.

24. A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou

conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentida por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.

25. Além disso, a natureza me ensina que muitos outros corpos existem em torno do meu, entre os quais devo procurar uns e fugir de outros. E, certamente, do fato de que sinto diferentes sortes de cores, de odores, de sabores, de sons, de calor e de dureza, etc., concluo, com segurança, que há nos corpos, de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos, algumas variedades que lhes correspondem, embora essas variedades talvez não lhes sejam efetivamente semelhantes. E, também, do fato de que, entre essas diversas percepções dos sentidos, umas me são agradáveis e outras desagradáveis, posso tirar uma consequência completamente certa, isto é, que meu corpo (ou, antes, eu mesmo por inteiro, na medida em que sou composto do corpo e da alma) pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam.

26. Mas há muitas outras coisas que me parece terem sido ensinadas pela natureza, as quais, todavia, não recebi verdadeiramente dela, mas que se introduziram em meu espírito por certo costume que tenho de julgar inconsideradamente as coisas; e, assim, pode ocorrer facilmente que contenham alguma falsidade. Como, por exemplo, a opinião que tenho segundo a qual todo espaço, no qual nada há que se mova e cause impressão em meus sentidos, é vazio; que, em um corpo que é quente, há alguma coisa de semelhante à ideia do calor que existe em mim; que, em um corpo branco ou negro, há a mesma brancura ou negrume que sinto; que em um corpo amargo ou doce, há o mesmo gosto ou

mesmo sabor e assim por diante; que os astros e as torres, e todos os outros corpos distantes, têm a mesma figura e grandeza que parecem ter de longe aos nossos olhos, etc.

27. Mas, a fim de que nada haja nisso que eu não conceba distintamente, devo definir com precisão o que propriamente entendo quando digo que a natureza me ensina algo. Pois tomo aqui a natureza numa significação muito mais limitada do que quando a denomino conjunto ou complexão de todas as coisas que Deus me deu; visto que esse conjunto ou complexão compreende muitas coisas que pertencem apenas ao espírito, das quais não pretendo falar aqui, ao falar da natureza: como, por exemplo, a noção que tenho desta verdade, de que aquilo que foi uma vez feito já não pode de modo algum deixar de ter sido feito, e uma infinidade de outras semelhantes que conheço pela luz natural, sem a ajuda do corpo, e que compreende também muitas outras que pertencem apenas ao corpo e que aqui não mais estão incluídas sob o nome de natureza: como a qualidade que ele tem de ser pesado, e várias outras semelhantes, das quais não falo tampouco, mas somente das coisas que Deus me deu, como sendo composto de espírito e de corpo. Ora, essa natureza me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para aquelas que me comunicam algum sentimento de prazer; mas não vejo que, além disso, ela me ensine que dessas diversas percepções dos sentidos devêssemos jamais concluir algo a respeito das coisas que existem fora de nós, sem que o espírito as tenha examinado cuidadosa e maduramente. Pois é, ao que me parece, somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas.

28. Assim, ainda que uma estrela não cause em meus olhos mais impressão do

que o fogo de uma vela, não há, todavia, em mim nenhuma faculdade real ou natural que me leve a acreditar que ela não é maior do que esse fogo, mas que assim o julguei desde meus primeiros anos sem nenhum fundamento razoável. E, conquanto, ao me aproximar do fogo, sinta calor e, mesmo, sofra dor, aproximando-me perto demais, não há, todavia, nenhuma razão que me possa persuadir de que haja no fogo alguma coisa de

semelhante a esse calor, assim como a essa dor; mas tenho somente razão para acreditar que há alguma coisa nele, qualquer que seja, que provoca em mim estes sentimentos de calor ou de dor.

29. Do mesmo modo, também, embora haja espaços nos quais na o encontro nada que provoque e que mova meus sentidos, não devo concluir daí que esses espaços não contêm em si nenhum corpo; mas vejo que, tanto nisso como em várias outras coisas semelhantes, acostumei-me a perverter e a confundir a ordem da natureza, porque, tendo estes sentimentos ou percepções dos sentidos sido postos em mim apenas para significar ao meu espírito que coisas são convenientes ou nocivas ao composto de que é parte, e sendo até aí bastante claras e bastante distintas, sirvo-me delas, no entanto, como se fossem regras muito certas, pelas quais possa conhecer imediatamente a essência e a natureza dos corpos que existem fora de mim, da qual, todavia, nada me podem ensinar senão algo muito confuso e obscuro.

30 Mas acima já examinei suficientemente como, não obstante a soberana bondade de Deus, ocorre que haja falsidade nos juízos que formulo dessa maneira. Somente ainda se apresenta aqui uma dificuldade relativa às coisas que a natureza me ensina que devem ser seguidas ou evitadas e, também no que concerne aos sentimentos interiores que ela pôs em mim; pois parece-me ter reparado nelas algumas vezes a existência do erro e, assim, que sou diretamente enganado por minha natureza. Como, por exemplo, o gosto agradável de algum alimento ao qual se tenha misturado veneno pode convidar-me a tomar este veneno e, assim, me enganar. É verdade, todavia, que Disto a natureza pode ser escusada, pois ela me leva somente a desejar o alimento no qual encontro um sabor agradável, e não a desejar o veneno, que lhe é desconhecido; de maneira que disso não posso concluir outra coisa senão que minha natureza não conhece inteira e universalmente todas as coisas: do que, certamente, não há que espantar, posto que o homem, sendo de uma natureza finita, não pode também ter senão um conhecimento de uma perfeição limitada.

31. Mas nós nos enganamos também bastante frequentemente mesmo nas coisas às quais somos diretamente impelidos pela

natureza, como acontece com os doentes, quando desejam beber ou comer coisas que os podem prejudicar. Dir-se-á talvez aqui que a causa de se enganarem eles é que sua natureza é corrompida; mas isso não afasta a dificuldade, porque um homem doente não é menos verdadeiramente criatura de Deus do que um homem que goza de plena saúde; e, portanto, repugna tanto à bondade de Deus que ele tenha uma natureza enganadora e falível quanto o outro. E como um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente ao desejo do artífice; da mesma maneira também, se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos, reconheço facilmente que seria tão natural a este corpo, sendo, por exemplo, hidrópico, sofrer a secura da garganta que costuma significar ao espírito o sentimento da sede, e dispor-se por esta secura a mover seus nervos e suas outras partes da forma requerida para beber e assim aumentar seu mal e prejudicar-se a si mesmo, quanto lhe é natural, quando não tem nenhuma indisposição, ser levado a beber para sua utilidade por semelhante secura da garganta.

E, ainda que, no concernente ao uso ao qual o relógio foi destinado por seu artífice, eu possa dizer que ele se desvia de sua natureza quando não o marca bem as horas; e que, do mesmo modo, considerando a máquina do corpo humano como formada por Deus para ter em si todos os movimentos que costumeiramente estão aí, eu tenha motivo de pensar que ela não segue a ordem de sua natureza quando a garganta está seca e que beber prejudica-lhe a conservação; reconheço, todavia, que este último modo de explicar a natureza é muito diferente do outro. Pois esta não é outra coisa serão uma simples denominação, a qual depende inteiramente do meu pensamento, que compara um homem doente e um relógio mal feito com a ideia que tenho de um homem são e de um relógio bem

feito, e a qual não significa nada que se encontre na coisa da qual ela é dita; ao passo que, pela outra maneira de explicar a natureza, entendo algo que se encontra verdadeiramente nas coisas e, portanto, não deixa de ter alguma verdade.

32. Mas, certamente, embora em relação ao corpo hidrópico trata-se apenas de uma denominação exterior, quando se diz que sua natureza está corrompida, pelo fato de que, sem ter necessidade de beber, não deixa de ter a garganta seca e árida; todavia, com respeito à totalidade do composto, isto é, do espírito ou da alma unida a este corpo, não se trata de pura denominação, mas, antes, de verdadeiro erro da natureza, pelo fato de ter sede, quando lhe é muito nocivo o beber; e, portanto, resta ainda examinar como a bondade de Deus não impede que a natureza do homem, tomada desse modo, sej a falível e enganadora.

33. Para começar, pois, este exame, noto aqui, primeiramente, que há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. E, conquanto, o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito. E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e todo em sentir, em conceber, etc. Mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não dívida muito facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível. E isso bastaria para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo, se já não o tivesse suficientemente aprendido alhures.

34. Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela

onde se exerce a faculdade que chamam o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa, embora as outras partes do corpo possam estar diversamente dispostas, como o testemunha uma infinidade de experiências, que aqui não é necessário relatar.

35. Noto, além disso, que a natureza do corpo é tal que nenhuma de suas partes pode ser movida por outra parte um pouco distanciada, que não possa sê-lo também da mesma forma por cada uma das partes que estão entre as duas, ainda que esta parte mais distante não aja de modo algum. Como, por exemplo, a corda ABCD que está inteiramente tensa, se chegarmos a puxar e mexer a última parte D, a primeira A não se mexerá de maneira diferente da que poderíamos fazê-la mexer-se, se puxássemos uma das partes médias B ou C, e a última D, no entanto, permanecesse imóvel. E, da mesma maneira, quando sinto uma dor no pé, a medicina me ensina que esse sentimento se comunica por meio de nervos dispersos no pé, que se acham estendidos como cordas desde esse lugar até o cérebro, quando eles são puxados no pé, puxam também, ao mesmo tempo, o lugar do cérebro de onde provêm e onde chegam, e aí excitam certo movimento que a natureza instituiu para fazer sentir dor ao espírito, como se essa dor estivesse no pé. Mas, já que esses nervos devem passar pela perna, pela coxa, pelos rins, pelas costas e pelo pescoço, para estender-se desde os pés até o cérebro, pode ocorrer que, embora suas extremidades que se acham no pé não sejam movidas, mas somente algumas de suas partes que passam pelos rins ou pelo pescoço, isso excite, não obstante, os mesmos movimentos no cérebro que poderiam nele ser excitados por um ferimento recebido no pé, em decorrência do que será necessário que o espírito sinta no pé a mesma dor que sentiria se aí tivesse recebido um ferimento. E cumpre julgar algo semelhante a respeito de todas as outras percepções de nossos sentidos.

36. Enfim, noto que, como de todos os movimentos que se verificam na parte do cérebro do qual o espírito recebe imediatamente a impressão, cada um causa apenas certo sentimento, nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor, senão que esse movimento faça o espírito sentir, entre todos os

sentimentos que é capaz de causar, aquele que é mais próprio e mais ordinariamente útil à conservação do corpo humano quando goza de plena saúde. Ora, a experiência nos leva a conhecer que todos os sentimentos que a natureza nos deu são tais como acabo de dizer; e, portanto, nada se encontra neles que na o torne patentes o poder e a bondade de Deus, que os produziu.

37. Assim, por exemplo, quando os nervos que estão no pé são movidos fortemente, e mais do que comumente, seu movimento, passando pela medula da espinha dorsal até o cérebro, provoca uma impressão no espírito que lhe faz sentir algo, isto é, dor, como estando no pé, pela qual o espírito é advertido e excitado a fazer o possível para afugentar sua causa, como muito perigosa e nociva para o pé.

38. É verdade que Deus podia estabelecer a natureza do homem de tal sorte que esse mesmo movimento no cérebro fizesse com que o espírito sentisse uma coisa inteiramente diferente: por exemplo, que o movimento se fizesse sentir a si mesmo, ou na medida em que está no cérebro, ou na medida em que está no pé, ou ainda na medida em que situado em qualquer outro lugar entre o pé e o cérebro, ou, enfim, qualquer outra coisa, tal como ela possa ser; mas nada disso teria contribuído tão bem para a conservação do corpo quanto aquilo que lhe faz sentir.

39. Da mesma maneira, quando temos necessidade de beber, nasce daí certa secura na garganta que move seus nervos e, por intermédio deles, as partes interiores do cérebro; e esse movimento faz com que o espírito experimente o sentimento da sede porque, nessa ocasião, nada há que nos seja mais útil do que saber que temos necessidade de beber, para a conservação da saúde; e assim quanto aos outros.

40. Onde é inteiramente manifesto que, não obstante a soberana bondade de Deus, a natureza do homem, enquanto composto do espírito e do corpo, não pode deixar de ser, algumas vezes, falível e enganadora.

41. Pois, se há alguma causa que excite, não no pé, mas em qualquer uma das partes do nervo que está tendido desde o pé até o cérebro, ou mesmo no cérebro, o mesmo movimento que se faz ordinariamente quando o pé está mal disposto, sentir-se-á a dor

como se ela estivesse no pé e o sentido será naturalmente enganado; porque o mesmo movimento no cérebro não podendo causar no espírito senão o mesmo sentimento e este sentimento sendo muito mais frequentemente excitado por uma causa que fere o pé, do que por alguma outra que esteja alhures, é bem mais razoável que ele leve ao espírito a dor do pé do que a dor de alguma outra parte. E, embora a secura da garganta nem sempre provenha, como de ordinário, do fato de que beber é necessário para a saúde do corpo, mas algumas vezes de uma causa inteiramente contrária, como experimentam os hidrópicos, todavia é muito melhor que ela engane neste caso do que se, ao contrário, ela enganasse sempre quando o corpo está bem disposto; e, assim, em relação às outras coisas.

42. E certamente essa consideração me serve muito, não somente para reconhecer todos os erros a que minha natureza está sujeita, mas também para evitá-los ou para corrigi-los mais facilmente: pois, sabendo que todos os meus sentidos me significam mais ordinariamente o verdadeiro do que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo, e podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa e, além disso, podendo usar minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros, não devo temer doravante que se encontre falsidade nas coisas que me são mais ordinariamente representadas pelos meus sentidos. E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que eu não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos.

E, com efeito, se alguém, quando eu estou acordado, me aparecesse de súbito e desaparecesse da mesma maneira, como fazem as imagens que vejo ao dormir, de modo que eu não pudesse notar nem de onde viesse, nem para onde fosse, não seria sem

razão que eu consideraria mais um espectro ou um fantasma formado no meu cérebro e semelhante àqueles que aí se formam quando durmo do que um verdadeiro homem. Mas quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho. E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado.

43. Mas, como a necessidade dos afazeres nos obriga amiúde a nos determinar antes que tenhamos tido o lazer de examiná-las tão cuidadosamente, é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares; e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza.

Livro 3 - AS PAIXÕES DA ALMA

AS PAIXÕES DA ALMA

PRIMEIRA PARTE

AS PAIXÕES EM GERAL E OCASIONALMENTE DE TODA A NATUREZA DO HOMEM

Art. 1. O que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro respeito.

Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois, embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, porquanto cada qual, sentindo-as em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, todavia o que os antigos delas ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que eles trilharam. Eis por que serei obrigado a escrever aqui do mesmo modo como se tratasse de uma matéria que ninguém antes de mim houvesse tocado; e, para começar, considero que tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça¹; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la.

Art. 2. Que para conhecer as paixões da alma cumpre distinguir entre as suas funções e as do corpo.

Depois, também considero que não notamos que haja algum

sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação; de modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós.

Art. 3. Que regra se deve seguir para esse efeito.

E nisso não se encontrará grande dificuldade, se se tomar em conta que tudo o que sentimos existir em nós, e que vemos existir também nos corpos inteiramente inanimados, só deve ser atribuído ao nosso corpo; e, ao contrário, que tudo o que existe em nós, e que não concebemos de modo algum como passível de pertencer a um corpo, deve ser atribuído à nossa alma².

Art. 4. Que o calor e o movimento dos membros procedem do corpo, e os pensamentos, da alma.

Assim, por não concebermos que o corpo pense de alguma forma, temos razão de crer que toda espécie de pensamento em nós existente pertence à alma; e, por não duvidarmos de que haja corpos inanimados que podem mover-se de tantas diversas maneiras que as nossas, ou mais do que elas, e que possuem tanto ou mais calor (o que a experiência mostra na chama, que possui, ela só, muito mais calor e movimento do que qualquer de nossos membros), devemos crer que todo o calor e todos os movimentos em nós existentes, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo.

Art. 5. Que é erro acreditar que a alma dá o movimento e o calor ao corpo.

Por esse meio, evitaremos um erro considerável em que muitos caíram, de sorte que o reputo a principal causa que até agora impediu que se pudessem explicar bem as paixões e as outras coisas pertencentes à alma. Consiste em ter-se imaginado, vendo-

se que todos os corpos mortos são privados de calor e depois de movimento, que era a ausência da alma que fazia cessar esses movimentos e esse calor; e assim se julgou, sem razão, que o nosso calor natural e todos os movimentos de nossos corpos dependem da alma³, ao passo que se devia pensar, ao contrário, que a alma só se ausenta, quando se morre, porque esse calor cessa, porque os órgãos que servem para mover o corpo se corrompem.

Art. 6. Que diferença há entre um corpo vivo e um corpo morto.

A fim de evitarmos, portanto, esse erro, consideremos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma das principais partes do corpo se corrompe; e julguemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato (isto é, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento para de agir⁴.

Art. 7. Breve explicação das partes do corpo e de algumas de suas funções.

Para tornar isso mais inteligível, explicarei, em poucas palavras, a forma toda de que se compõe a máquina de nosso corpo⁵. Não há quem já não saiba que existem em nós um coração, um cérebro, um estômago, músculos, nervos, artérias, veias e coisas semelhantes; sabe-se também que os alimentos ingeridos descem ao estômago e às tripas, de onde o seu suco, correndo para o fígado e para todas as veias, se mistura com o sangue que elas contêm, aumentando, por esse meio, a sua quantidade⁶. Aqueles que ouviram falar, por pouco que seja, da medicina sabem, além disso, como se compõe o coração e como todo o sangue das veias pode facilmente correr da veia cava para seu lado direito, e daí passar ao pulmão pelo vaso que denominamos veia arteriosa, depois retornar do pulmão ao lado esquerdo do coração pelo vaso denominado artéria venosa⁷, e,

enfim, passar daí para a grande artéria, cujos ramos se espalham pelo corpo inteiro. E mesmo todos os que não foram cegados inteiramente pela autoridade dos antigos, e que quiseram abrir os olhos para examinar a opinião de Harvey no tocante à circulação do sangue⁸, não duvidam de que todas as veias e artérias do corpo sejam como regatos por onde o sangue não para de correr muito rapidamente, começando seu curso na cavidade direita do coração pela veia arteriosa, cujos ramos se espalham por todo o pulmão e se juntam aos da artéria venosa, pelo qual ele passa do pulmão ao lado esquerdo do coração; depois segue daí para a grande artéria, cujos ramos, esparsos pelo resto do corpo, se unem aos ramos da veia que levam de novo o mesmo sangue à cavidade direita do coração, de sorte que essas duas cavidades são como eclusas, através de cada uma das quais passa todo o sangue em cada volta que faz pelo corpo. Demais, sabe-se que todos os movimentos dos membros dependem dos músculos e que estes músculos se opõem uns aos outros, de tal modo que, quando um deles se encolhe, atrai para si a parte do corpo a que está ligado, o que provoca ao mesmo tempo o alongamento do músculo que lhe é oposto; depois, se acontece numa outra vez que este último se encolha, leva o primeiro a alongar-se e puxa para si a parte a que eles estão ligados. Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais⁹.

Art. 8. Qual é o princípio de todas essas funções.

Mas não se sabe comumente de que forma esses espíritos animais e nervos contribuem para os movimentos e os sentidos, nem qual é o princípio corporal que os faz agir; eis por que, embora já tenha tratado algo do assunto em outros escritos¹⁰, não deixarei de dizer aqui sucintamente que, enquanto vivemos, há um contínuo calor em nosso coração, que é uma espécie de fogo aí mantido pelo sangue das veias, e que esse fogo é o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros¹¹.

Art. 9. Como se faz o movimento do coração¹².

O seu primeiro efeito é dilatar o sangue que enche as cavidades do coração; e isso é causa de que esse sangue, tendo necessidade de ocupar maior espaço, passe com impetuosidade da cavidade direita para a veia arterial, e da esquerda para a grande artéria; depois, cessando essa dilatação, torne incontinenti a entrar da veia cava para a cavidade direita do coração, e da artéria venosa para a esquerda; pois há pequenas peles nas entradas desses quatro vasos, dispostas de tal modo que fazem com que o sangue não possa penetrar no coração senão pelas duas últimas, nem sair dele exceto pelas duas outras. O novo sangue que entra no coração é aí imediatamente rarefeito, do mesmo modo que o precedente; é só nisso que consiste a pulsação ou o batimento do coração e das artérias; de sorte que esse batimento se reitera tantas vezes quantas entra sangue novo no coração. É também só isso que dá ao sangue o seu movimento, e o faz correr, muito rápida e incessantemente, em todas as artérias e veias, mediante o que leva o calor que adquire no coração a todas as outras partes do corpo e lhes serve de alimento.

Art. 10. Como se produzem no cérebro os espíritos animais.

Mas o que há nisso de mais notável é que todas as partes mais vivas e mais sutis do sangue que o calor rarefez no coração entram incessantemente em grande quantidade nas cavidades do cérebro. E a causa que as conduz para aí, de preferência a qualquer outro lugar, é que todo sangue saído do coração pela grande artéria toma seu curso em linha reta para esse sítio, e que, não podendo entrar todo, porque o lugar possui apenas passagens muito estreitas, só passam as suas partes mais agitadas e mais sutis, enquanto o resto se espalha por todos os outros locais do corpo.

Ora, tais partes do sangue muito sutis compõem os espíritos animais¹³; e não precisam, para tal efeito, receber qualquer modificação no cérebro, exceto a de serem separadas das outras partes do sangue menos sutis¹⁴; pois o que denomino aqui espíritos

não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro, também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido¹⁵.

Art. 11. Como se fazem os movimentos dos músculos.

Pois a única causa de todos os movimentos dos membros é que os músculos se encolhem e seus opostos se alongam, como já foi dito; e a única causa que faz um músculo encolher-se mais do que seu oposto é que recebe, por pouco que seja, mais espírito do cérebro do que o outro. Não que os espíritos que vêm imediatamente do cérebro bastem por si sós para moverem tais músculos, mas determinam os outros espíritos que já existem nesses dois músculos a saírem todos muito prontamente de um deles e a passarem ao outro; dessa maneira, aquele de onde saem torna-se mais longo e mais lasso e aquele no qual entram, sendo rapidamente inflado por eles, se encolhe e atrai o membro a ele ligado.

E isso é fácil de conceber, desde que se saiba que pouquíssimos espíritos animais vêm continuamente do cérebro para cada músculo, mas que em cada um há sempre grande quantidade de outros encerrados no mesmo músculo que nele se movem muito depressa, às vezes girando apenas no lugar onde se acham, a saber, quando não encontram passagens abertas para sair, e às vezes correndo para o músculo oposto. Tanto mais que há pequenas aberturas em cada um desses músculos por onde tais espíritos podem correr de um para o outro e que estão de tal modo dispostas que — quando os espíritos vindos do cérebro para um deles possuem, por pouco que seja, mais força do que os que vão para o outro¹⁶ — abrem todas as entradas por onde os espíritos do outro músculo podem passar para ele e fecham, ao mesmo tempo, todas por onde os espíritos desse podem passar ao outro; dessa

maneira, todos os espíritos antes contidos nesses dois músculos se reúnem num deles muito prontamente e assim o inflam e o encolhem, enquanto o outro se alonga e se distende.

Art. 12. Como os objetos de fora atuam sobre os órgãos dos sentidos.

Resta ainda saber as causas que levam os espíritos a não correrem sempre da mesma forma do cérebro para os músculos e a se dirigirem às vezes mais a uns do que a outros¹⁷. Pois, afora a ação da alma, que é verdadeiramente em nós uma dessas causas, como direi mais abaixo, há ainda duas outras que não dependem senão do corpo e que é preciso observar.

A primeira consiste na diversidade dos movimentos excitados nos órgãos dos sentidos por seus objetos, a qual já foi por mim assaz amplamente explicada na Dióptrica; mas, para que os que virem o presente escrito não tenham necessidade de ler outros, repetirei aqui que há três coisas a considerar nos nervos, a saber: a sua medula, ou substância interior, que se estende na forma de pequenos filetes a partir do cérebro, onde toma origem, até as extremidades dos outros membros aos quais esses filetes estão ligados; depois as peles que os envolvem e que, sendo contíguas com as que envolvem o cérebro, compõem pequenos condutos em que ficam encerrados esses pequenos filetes; depois, enfim, os espíritos animais que, levados por esses mesmos condutos do cérebro até os músculos, são a causa de tais filetes permanecerem aí inteiramente livres e estendidos, de tal modo que a menor coisa que mova a parte do corpo à qual se liga a extremidade de algum deles leva a mover, pelo mesmo meio, a parte do cérebro de onde vem, tal como ao se puxar uma das pontas de uma corda move-se a outra¹⁸.

Art. 13. Que esta ação dos objetos de fora pode conduzir diversamente os espíritos aos músculos.

Expliquei também na Dióptrica como todos os objetos da visão comunicam-se conosco apenas porque movem localmente, por

intermédio dos corpos transparentes que existem entre eles e nós, os pequenos filetes dos nervos ópticos que se acham no fundo de nossos olhos, e em seguida os lugares do cérebro de onde provêm esses nervos; que os movem, digo eu, de tantas maneiras diversas que nos fazem ver diversidades nas coisas, e que não são imediatamente os movimentos que se efetuam no olho, mas sim os que se efetuam no cérebro, que representam para a alma esses objetos. A exemplo disso, é fácil conceber que os sons, os odores, os sabores, o calor, a dor, a fome, a sede e, em geral, todos os objetos, tanto dos nossos demais sentidos externos como dos nossos apetites internos, excitam também alguns movimentos em nossos nervos, que se transmitem por meio deles até o cérebro; e além de esses diversos movimentos do cérebro fazerem com que a alma tenha diversos sentimentos, podem também fazer, sem ela¹⁹, que os espíritos sigam mais para certos músculos do que para outros, e, assim, que movam nossos membros, o que provarei aqui somente através de um exemplo. Se alguém avança rapidamente a mão contra os nossos olhos, como para nos bater, embora saibamos tratar-se de nosso amigo, que faz isso só por brincadeira e tomará muito cuidado para não nos causar nenhum mal, temos todavia muita dificuldade em impedir que se fechem; isso mostra que não é por intermédio de nossa alma que eles se fecham, pois é contra a nossa vontade, a qual é, se não a única, ao menos a sua principal ação; assim porque a máquina de nosso corpo é de tal modo composta que o movimento dessa mão contra os nossos olhos excita outro movimento em nosso cérebro, o qual conduz aos músculos os espíritos animais que fazem baixar as pálpebras²⁰.

Art. 14. Que a diversidade existente entre os espíritos também pode diversificar-lhes o curso.

A outra causa²¹ que serve para conduzir diversamente os espíritos animais aos músculos é a agitação desigual desses espíritos e a diversidade de suas partes. Pois, quando algumas de suas partes são mais grossas e mais agitadas do que as outras, passam mais à frente em linha reta nas cavidades e nos poros do cérebro, e por esse meio são levadas a músculos diferentes

daqueles para onde iriam se tivessem menos força.

Art. 15. Quais são as causas de sua diversidade?

E essa desigualdade pode proceder das diversas matérias de que se compõem, como se vê nos que beberam muito vinho cujos vapores, entrando prontamente no sangue, sobem do coração ao cérebro, onde se convertem em espíritos que, sendo mais fortes e mais abundantes do que aqueles que aí se encontram comumente, são capazes de mover o corpo de muitas maneiras estranhas. Esta desigualdade dos espíritos pode também proceder das diversas disposições do coração, do fígado, do estômago, do baço e de todas as outras partes que contribuem para a sua produção; pois cumpre principalmente observar aqui certos pequenos nervos insertos na base do coração, que servem para alargar e estreitar as entradas dessas concavidades, por meio do que o sangue, dilatando-se nelas mais ou menos fortemente, produz espíritos diversamente dispostos. É preciso notar também que, embora o sangue que penetra no coração provenha de todos os outros lugares do corpo, todavia acontece muitas vezes ser ele impelido mais de certas partes do que de outras, porque os nervos e os músculos que respondem a essas partes o pressionam ou agitam mais, e porque, conforme a diversidade das partes de onde vem mais, dilata-se diversamente no coração, e em seguida produz espíritos dotados de qualidades diferentes. Assim, por exemplo, o que provém da parte inferior do fígado, onde está o fel, dilata-se no coração de maneira diferente da do sangue oriundo do baço, e este de modo diferente do do proveniente das veias dos braços ou das pernas, e enfim este diferentemente do suco dos alimentos, quando, tendo de novo saído do estômago e dos intestinos, passa rapidamente pelo fígado até o coração.

Art. 16. Como todos os membros podem ser movidos pelos objetos dos sentidos e pelos espíritos sem a ajuda da alma?

Enfim, é preciso notar que a máquina de nosso corpo é de tal modo composta que todas as mudanças que ocorrem no movimento

dos espíritos podem levá-los a abrir alguns poros do cérebro mais do que outros, e reciprocamente que, quando algum desses poros está pouco mais ou menos aberto que de costume pela ação dos nervos que servem aos sentidos²², isso altera algo no movimento dos espíritos e determina que sejam conduzidos aos músculos destinados a mover o corpo

da forma como ele é comumente movido por ocasião de tal ação; de sorte que todos os movimentos que fazemos sem que para isso a nossa vontade contribua (como acontece muitas vezes quando respiramos, andamos, comemos e, enfim, quando praticamos todas as ações que são comuns a nós e aos animais) não dependem senão da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos, tal como o movimento de um relógio é produzido para exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas.

Art. 17. Quais são as funções da alma?

Depois de ter assim considerado todas as funções que pertencem somente ao corpo, é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir à nossa alma, exceto nossos pensamentos, que são principalmente de dois gêneros, a saber: uns são as ações da alma, outros as suas paixões. Aquelas que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela; do mesmo modo, ao contrário, pode-se em geral chamar suas paixões toda espécie de percepções ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas²³.

Art. 18. Da vontade.

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que

terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos.

Art. 19. Da percepção.

Nossas percepções também são de duas espécies: umas têm a alma como causa, outras o corpo²⁴. As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos; e, embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa²⁵, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação.

Art. 20. Das imaginações e outros pensamentos que são formados pela alma.

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe²⁶, como a representar um palácio encantado ou uma quimera, e também quando se aplica a considerar algo que é somente inteligível e não imaginável, por exemplo a sua própria natureza, as percepções que tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que a leva a percebê-las; eis por que se costuma considerá-las como ações mais do que como paixões²⁷.

Art. 21. Das imaginações que só têm por causa o corpo.

Entre as percepções que são causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos; mas há também algumas que deles não dependem, e que se chamam imaginações²⁸, como essas de que acabo de falar, das quais, não obstante, diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las, o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da

alma, e procedam apenas de que, sendo os espíritos diversamente agitados, e encontrando os traços de diversas impressões que precederam no cérebro, tomem aí seu curso fortuitamente por certos poros mais do que por outros. Tais são as ilusões de nossos sonhos e os devaneios a que nos entregamos muitas vezes estando despertos, quando nosso pensamento erra negligentemente sem se aplicar por si mesmo a nada²⁹. Ora, ainda que algumas dessas imaginações sejam paixões da alma, tomando a palavra na sua mais própria e mais perfeita significação, e ainda que possam ser todas assim denominadas, se se tomar o termo em uma acepção mais geral, todavia, posto que não têm uma causa tão notável e tão determinada como as percepções que a alma recebe por intermédio dos nervos, e parecem ser apenas a sombra e a pintura destas, antes que as possamos distinguir bem cumpre considerar a diferença que há entre estas outras.

Art. 22. Da diferença que existe entre as outras percepções.

Todas as percepções que ainda não expliquei vêm à alma por intermédio dos nervos³⁰, e existe entre elas essa diferença pelo fato de relacionarmos umas aos objetos de fora, que ferem nossos sentidos, e as outras ao nosso corpo ou a algumas de suas partes, e outras enfim à nossa alma.

Art. 23. Das percepções que relacionamos com os objetos que existem fora de nós.

As que referimos a coisas situadas fora de nós, a saber, aos objetos de nossos sentidos, são causadas, ao menos quando nossa opinião não é falsa, por esses objetos que, provocando alguns movimentos nos órgãos dos sentidos externos, os provocam também no cérebro por intermédio dos nervos, os quais levam a alma a senti-los. Assim, quando vemos a luz de um facho e ouvimos o som de um sino, esse som e essa luz são duas ações diversas que, somente por excitarem dois movimentos diversos em alguns de nossos nervos, e por meio deles no cérebro, dão à alma dois sentimentos diferentes, os quais relacionamos de tal modo aos

objetos que supomos serem sua causa, que pensamos ver o próprio facho e ouvir o sino, e não sentir unicamente movimentos que procedem deles³¹.

Art. 24. Das percepções que relacionamos com o nosso corpo.

As percepções que relacionamos com o nosso corpo ou com qualquer de suas partes são as que temos da fome, da sede e de nossos demais apetites naturais, aos quais podemos juntar a dor, o calor e as outras afecções que sentimos como nos nossos membros, e não como nos objetos que existem fora de nós: assim, podemos sentir ao mesmo tempo, e por intermédio dos mesmos nervos, a frieza da nossa mão e o calor da chama de que ela se aproxima, ou então, ao contrário, o calor da mão e o frio do ar a que está exposta, sem que haja qualquer diferença entre as ações que nos fazem sentir o quente ou o frio que existe em nossa mão e as que nos fazem sentir aquele que está fora de nós, a não ser que, sucedendo uma dessas ações à outra, julguemos que a primeira já existe em nós e que a outra, a seguinte, não está ainda em nós, mas no objeto que a causa.

Art. 25. Das percepções que relacionamos com a nossa alma³².

As percepções que se referem somente à alma são aquelas cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las: tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes, que são às vezes excitados em nós pelos objetos que movem nossos nervos, e outras vezes também por outras causas. Ora, ainda que todas as nossas percepções, tanto as que se referem aos objetos que estão fora de nós como as que se referem às diversas afecções de nosso corpo, sejam verdadeiramente paixões com respeito à nossa alma, quando tomamos esse termo em sua significação mais geral, todavia costuma-se restringi-lo a fim de significar somente as que se relacionam com a própria alma, e apenas essas últimas é que me propus explicar aqui sob o nome de paixões da alma.

Art. 26. Que as imaginações que dependem apenas do movimento fortuito dos espíritos podem ser também paixões tão verdadeiras quanto as percepções que dependem dos nervos³³.

Resta notar aqui que exatamente as mesmas coisas que a alma percebe por intermédio dos nervos lhe podem ser também representadas pelo curso fortuito dos espíritos, sem que haja outra diferença exceto que as impressões vindas ao cérebro por meio dos nervos costumam ser mais vivas e mais expressas do que as excitadas nele pelos espíritos; o que me levou a dizer no art. 21 que as últimas são como a sombra e a pintura das outras. É preciso também notar que ocorre algumas vezes ser essa pintura tão semelhante à coisa representada, que podemos enganar-nos no tocante às percepções que se relacionam aos objetos fora de nós, ou então quanto às que se relacionam a algumas partes de nosso corpo, mas não podemos equivocar-nos do mesmo modo no tocante às paixões, porquanto são tão próximas e tão interiores à nossa alma que lhe é impossível senti-las sem que sejam verdadeiramente tais como ela as sente. Assim, muitas vezes quando dormimos, e mesmo algumas vezes estando acordados, imaginamos tão fortemente certas coisas que pensamos vê-las diante de nós, ou senti-las no corpo, embora aí não estejam de modo algum; mas, ainda que estejamos adormecidos e sonhemos, não podemos sentir-nos tristes ou comovidos por qualquer outra paixão, sem que na verdade a alma tenha em si esta paixão³⁴.

Art. 27. A definição das paixões da alma.

Depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos³⁵.

Art. 28. Explicação da primeira parte dessa definição³⁶.

Podemos chamá-las percepções quando nos servimos em geral desse termo para significar todos os pensamentos que não constituem ações da alma ou vontades, mas não quando o empregamos apenas para significar conhecimentos evidentes; pois a experiência mostra que os mais agitados por suas paixões não são aqueles que melhor as conhecem, e que elas pertencem ao rol das percepções que a estreita aliança entre a alma e o corpo torna confusas e obscuras³⁷. Podemos também chamá-las sentimentos, porque são recebidas na alma do mesmo modo que os objetos dos sentidos exteriores, e não são de outra maneira³⁸ conhecidos por ela; mas podemos chamá-las melhor ainda emoções da alma, não só porque esse nome pode ser atribuído a todas as mudanças que nela sobrevêm, isto é, a todos os diversos pensamentos que lhe ocorrem, mas particularmente porque, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas paixões.

Art. 29. Explicações de sua outra parte.

Acrescento que elas se relacionam particularmente com a alma, para distingui-las dos outros sentimentos que referimos, uns aos objetos exteriores, como os odores, os sons, as cores, e os outros ao nosso corpo, como a fome, a sede, a dor. Acrescento, outrossim, que são causadas, sustentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos, a fim de distingui-las de nossas vontades, que podemos denominar emoções da alma que se relacionam com ela, mas que são causadas por ela própria, e também a fim de explicar sua derradeira e mais próxima causa, que as distingue novamente dos outros sentimentos.

Art. 30. Que a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente³⁹.

Mas, para compreender mais perfeitamente todas essas coisas, é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo⁴⁰, e que não se pode propriamente dizer que ela esteja em

qualquer de suas partes com exclusão de outras, porque o corpo é uno e de alguma forma indivisível⁴¹, em virtude da disposição de seus órgãos, que se relacionam de tal modo uns com os outros que, quando algum deles é retirado, isso torna o corpo todo defeituoso; e porque ela é de uma natureza que não tem qualquer relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo se compõe, mas apenas com o conjunto dos seus órgãos⁴², como transparece pelo fato de não podermos de maneira alguma conceber a metade ou um terço de uma alma, nem qual extensão ocupa, e por não se tornar ela menor ao se cortar qualquer parte do corpo, mas separar-se inteiramente dele quando se dissolve o conjunto de seus órgãos.

Art. 31. Que há uma pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes.

É necessário também saber que, embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente do que em todas as outras⁴³; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro, ou talvez o coração: o cérebro, porque é com ele que se relacionam os órgãos dos sentidos; e o coração, porque é nele que parece sentirem-se as paixões. Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo⁴⁴, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os menores movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos, e, reciprocamente, as menores modificações que sobrevêm ao curso dos espíritos podem contribuir muito para alterar os movimentos dessa glândula⁴⁵.

Art. 32. Como se conhece que essa glândula é a principal sede

da alma.

A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, cumpre necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos em vez de um só. E pode-se conceber facilmente que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula, por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nessa glândula⁴⁶.

Art. 33. Que a sede das paixões não fica no coração.

Quanto à opinião dos que pensam que a alma recebe as suas paixões no coração, não pode ser de modo algum considerável, pois se funda apenas no fato de que as paixões nos fazem sentir aí alguma alteração⁴⁷; e é fácil notar que essa alteração só é sentida, como que no coração, por intermédio de um pequeno nervo que desce do cérebro para ele, assim como a dor é sentida como que no pé, por intermédio dos nervos do pé, e os astros são percebidos como que no céu por intermédio de sua luz e dos nervos ópticos; de sorte que não é mais necessário que nossa alma exerça imediatamente as suas funções no coração para nele sentir as suas paixões do que é necessário que ela esteja no céu para nele ver os astros.

Art. 34. Como agem a alma e o corpo um contra o outro.

Concebamos, pois, que a alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros; e, lembrando-nos do que já foi dito acima com respeito à máquina de nosso corpo, a saber, que os pequenos filetes de nossos nervos acham-se de tal modo distribuídos em todas as suas partes que, por ocasião dos diversos movimentos aí provocados pelos objetos sensíveis, abrem diversamente os poros do cérebro, o que faz com que os espíritos animais contidos nessas cavidades entrem diversamente nos músculos, por meio do que podem mover os membros de todas as diversas maneiras que esses são capazes de ser movidos, e também que todas as outras causas que podem mover diversamente os espíritos bastam para conduzi-los a diversos músculos; juntemos aqui que a pequena glândula, que é a principal sede da alma, está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos que pode ser movida por eles de tantos modos diversos quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que pode também ser diversamente movida pela alma⁴⁸, a qual é de tal natureza que recebe em si tantas impressões diversas, isto é, que ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula; como também, reciprocamente, a máquina do corpo é de tal forma composta que, pelo simples fato de ser essa glândula diversamente movida pela alma ou por qualquer outra causa que possa existir, impele os espíritos animais que a circundam para os poros do cérebro, que os conduzem pelos nervos aos músculos, mediante o que ela os leva a mover os membros.

Art. 35. Exemplo da maneira como as impressões dos objetos se unem na glândula que fica no meio do cérebro.

Assim, por exemplo, se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta duas imagens dele, uma em cada um de nossos olhos, e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do

cérebro defronte às suas concavidades; daí, em seguida, por intermédio dos espíritos que enchem suas cavidades, essas imagens irradiam de tal sorte para a pequena glândula envolvida por esses espíritos, que o movimento componente de cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, a qual representa a mesma parte desse animal, por meio do que as duas imagens existentes no cérebro compõem apenas uma única na glândula, que, agindo imediatamente contra a alma, lhe faz ver a figura desse animal.

Art. 36. Exemplo da maneira como as paixões são excitadas na alma.

E, além disso, se essa figura é muito estranha e muito apavorante, isto é, se ela tem muita relação com as coisas que foram anteriormente nocivas ao corpo, isto excita na alma a paixão do medo e, em seguida, a da ousadia, ou então a do temor e a do terror, conforme o diverso temperamento do corpo ou a força da alma, e conforme nos tenhamos precedentemente garantido pela defesa ou pela fuga contra as coisas prejudiciais com as quais se relaciona a presente impressão; pois isso dispõe o cérebro de tal modo, em certos homens, que os espíritos refletidos da imagem assim formada na glândula seguem, daí, parte para os nervos que servem para voltar as costas e mexer as pernas para a fuga, e parte para os que alargam ou encolhem de tal modo os orifícios do coração, ou então que agitam de tal maneira as outras partes de onde o sangue lhe é enviado, que este sangue, rarefazendo-se aí de forma diferente da comum, envia espíritos ao cérebro que são próprios para manter e fortificar a paixão do medo, isto é, que são próprios para manter abertos ou então abrir de novo os poros do cérebro que os conduzem aos mesmos nervos; pois, pelo simples fato de esses espíritos entrarem nesses poros, excitam um movimento particular nessa glândula, o qual é instituído pela natureza para fazer sentir à alma essa paixão, e, como esses poros se relacionam principalmente com os pequenos nervos que servem para apertar ou alargar os orifícios do coração, isso faz que a alma a

sinta principalmente como que no coração⁴⁹.

Art. 37. Como todas parecem causadas por qualquer movimento dos espíritos?

E como acontece coisa semelhante com todas as outras paixões, a saber, que são principalmente causadas pelos espíritos que estão contidos nas cavidades do cérebro, enquanto tomam seu curso para os nervos que servem para alargar ou estreitar os orifícios do coração, ou para impelir diversamente em sua direção o sangue que se encontra nas outras partes, ou, de qualquer outra maneira que seja, para sustentar a mesma paixão, pode-se claramente compreender, de tudo isso, por que afirmei acima, ao defini-las, que são causadas por algum movimento particular dos espíritos⁵⁰.

Art. 38. Exemplo dos movimentos do corpo que acompanham as paixões e não dependem da alma.

De resto, assim como o curso seguido por esses espíritos para os nervos do coração basta para imprimir movimento à glândula pela qual o medo é posto na alma, do mesmo modo, pelo simples fato de alguns espíritos irem ao mesmo tempo para os nervos que servem para mexer as pernas na fuga, causam eles um outro movimento na mesma glândula por meio do qual a alma sente e percebe tal fuga, que dessa forma pode ser excitada no corpo pela simples disposição dos órgãos e sem que a alma para tanto contribua.

Art. 39. Como a mesma causa pode excitar diversas paixões em diversos homens?

A mesma impressão que exerce sobre a glândula a presença de um objeto pavoroso, e que causa o medo em alguns homens, pode excitar, em outros, a coragem e a audácia, isto porque nem todos os cérebros estão dispostos da mesma maneira, e o mesmo movimento da glândula que em alguns excita o medo faz com que,

em outros, os espíritos entrem nos poros do cérebro que os conduzem, parte aos nervos que servem para mexer as mãos na defesa e parte nos que agitam e impelem o sangue ao coração, da maneira requerida a produzir espíritos próprios para continuar esta defesa e manter a vontade de prosseguir-la⁵¹.

Art. 40. Qual é o principal efeito das paixões?

Pois cumpre notar que o principal efeito de todas as paixões nos homens é que incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais elas lhes preparam os corpos; de sorte que o sentimento de medo incita a fugir, o da audácia a querer combater e assim por diante⁵².

Art. 41. Qual é o poder da alma com respeito ao corpo?

Mas a vontade é, por natureza, de tal modo livre que nunca pode ser compelida; e, das duas espécies de pensamentos que distingui na alma, das quais uns são suas ações, isto é, suas vontades, e os outros as suas paixões, tomando-se esta palavra em sua significação mais geral, que compreende todas as espécies de percepções, os primeiros estão absolutamente em seu poder e só indiretamente o corpo pode modificá-los, assim como, ao contrário, os últimos dependem absolutamente das ações que os produzem, e a alma só pode modificá-los indiretamente, exceto quando ela própria é sua causa⁵³. E toda a ação da alma consiste em que, simplesmente por querer alguma coisa, leva a pequena glândula, à qual está estreitamente unida, a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito que se relaciona com esta vontade.

Art. 42. Como encontramos em nossa memória as coisas de que nos queremos lembrar?

Assim, quando a alma quer lembrar-se de algo, essa vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos para diversos lugares do cérebro, até que encontrem aquele onde estão os traços deixados pelo objeto de que

queremos nos lembrar; pois esses traços não são outra coisa senão os poros do cérebro, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto, e adquiriram, assim, maior facilidade que os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos que para eles se dirigem; de sorte que tais espíritos, encontrando esses poros, entram neles mais facilmente do que nos

outros, excitando, por esse meio, um movimento particular na glândula, que representa à alma o mesmo objeto e lhe faz saber que se trata daquele do qual queria lembrar-se.

Art. 43. Como a alma pode imaginar, estar atenta e mover o corpo?

Assim, quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa vontade tem o poder de levar a glândula a mover-se da maneira necessária para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada; assim, quando se pretende fixar a atenção para considerar por algum tempo um mesmo objeto, tal vontade retém a glândula, durante esse tempo, inclinada para um mesmo lado; assim, enfim, quando se quer andar ou mover o próprio corpo de alguma maneira, essa vontade faz com que a glândula impila os espíritos para os músculos que servem para tal efeito.

Art. 44. Que cada vontade é naturalmente unida a algum movimento da glândula; mas que, por engenho ou por hábito, se pode uni-la a outros.

Todavia, nem sempre é a vontade de provocar em nós algum movimento ou algum outro efeito que pode levar-nos a excitá-lo; mas isso muda conforme a natureza ou o hábito tenham diversamente unido cada movimento da glândula a cada pensamento⁵⁴. Assim, por exemplo, se se quer dispor os olhos para olhar um objeto muito distanciado, essa vontade faz com que a pupila se dilate; e se se quer dispô-los a olhar um objeto muito próximo, essa vontade faz com que a pupila se contraia; mas se se

pensa apenas em alargar a pupila, em vão teremos tal vontade, pois nem por isso conseguiremos alargá-la, já que a natureza não uniu o movimento da glândula que serve para impelir os espíritos ao nervo óptico da maneira necessária a dilatar ou a contrair a pupila com a vontade de dilatar ou contrair, mas antes com a de olhar objetos afastados ou próximos.

E quando, ao falar, pensamos apenas no sentido do que queremos dizer, isto faz com que mexamos a língua e os lábios muito mais rapidamente e muito melhor do que se pensássemos em mexê-los de todas as formas necessárias para proferir as mesmas palavras, dado que o hábito que adquirimos de aprender a falar fez com que juntássemos a ação da alma, que, por intermédio da glândula, pode mover a língua e os lábios, mais com a significação das palavras que resultam desses movimentos do que com os próprios movimentos.

Art. 45. Qual é o poder da alma com respeito às suas paixões?

55.

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de havermos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes.

Art. 46. Qual é a razão que impede a alma de dispor inteiramente de suas paixões.

Há uma razão particular que impede a alma de poder alterar ou estancar rapidamente suas paixões, a qual me deu motivo de pôr

mais acima, em sua definição, que elas não são apenas causadas, mas também mantidas e fortalecidas por algum movimento particular dos espíritos⁵⁶. Esta razão é que elas são quase todas acompanhadas de alguma emoção que se produz no coração, e, por conseguinte, também em todo o sangue e nos espíritos, de modo que, enquanto essa emoção não cessar, elas continuam presentes em nosso pensamento da mesma maneira que os objetos sensíveis aí permanecem presentes, enquanto agem contra os órgãos de nossos sentidos.

E como a alma, tornando-se muito atenta a qualquer outra coisa, pode impedir-se de ouvir um pequeno ruído ou de sentir uma pequena dor, mas não pode impedir-se, do mesmo modo, de ouvir o trovão ou de sentir o fogo que queima na mão, assim pode sobrepujar facilmente as paixões menores, mas não as mais violentas e as mais fortes, a não ser depois que se apaziguou a emoção do sangue e dos espíritos. O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante.

Art. 47. Em que consistem os combates que se costuma imaginar entre a parte inferior e a superior da alma.

E tão somente na repugnância que existe entre os movimentos que o corpo por seus espíritos e a alma por sua vontade tendem a excitar ao mesmo tempo na glândula é que consistem todos os combates que se costuma imaginar entre a parte inferior da alma, denominada sensitiva, e a superior, que é racional, ou então entre os apetites naturais e a vontade; pois não há em nós senão uma alma, e esta alma não tem em si nenhuma diversidade de partes⁵⁷: a mesma que é sensitiva é racional e todos os seus apetites são suas vontades. O erro que se cometeu em fazê-la desempenhar diversas personagens que são comumente contrárias umas às outras provém apenas de não se haver distinguido bem suas funções das do corpo, ao qual unicamente se deve atribuir tudo quanto pode ser advertido

em nós que repugne a nossa razão; de modo que não há nisso outro combate exceto que, como a pequena glândula que fica no meio do cérebro pode ser impelida, de um lado, pela alma, e, de outro, pelos espíritos animais, que são apenas corpos, como já disse acima, acontece às vezes que esses dois impulsos sejam contrários e que o mais forte impeça o efeito do outro.

Ora, podemos distinguir duas espécies de movimentos excitados pelos espíritos na glândula: uns representam à alma os objetos que movem os sentidos, ou as impressões que se encontram no cérebro e não efetuam qualquer esforço sobre a vontade; outros efetuam algum esforço sobre ela, a saber, os que causam as paixões ou os movimentos dos corpos que as acompanham; e, quanto aos primeiros, embora impeçam amiúde as ações da alma, ou sejam impedidos por ela, todavia, por não serem diretamente contrários, não se verifica neles nenhum combate.

Só os observamos entre os últimos e as vontades que lhes repugnam: por exemplo, entre o esforço com que os espíritos impelem a glândula a causar na alma o desejo de alguma coisa e aquele com que a alma a repele, pela vontade que tem de fugir da mesma coisa; e o que faz principalmente surgir esse combate é que, não tendo a vontade o poder de excitar diretamente as paixões, como já foi dito, é obrigada a usar de engenho e aplicar-se a considerar sucessivamente diversas coisas, das quais, se acontece que uma tenha a força de modificar por um momento o curso dos espíritos, pode acontecer que a seguinte não a tenha e que os espíritos retomem o curso logo depois, porque a disposição precedente nos nervos, no coração e no sangue não mudou, o que leva a alma a sentir-se impelida quase ao mesmo tempo a desejar e a não desejar uma mesma coisa; e daí é que se teve ocasião de imaginar nela duas potências que se combatem. Todavia, ainda se pode conceber algum combate, pelo fato de muitas vezes a mesma causa que excita na alma alguma paixão excitar também certos movimentos no corpo, para os quais a alma em nada contribui, e os quais detém ou procura deter tão logo os apercebe, como sentimos quando aquilo que excita o medo faz também com que os espíritos entrem nos músculos que servem para mexer as pernas na fuga, e com que sejam sustados pela vontade que temos de ser audazes.

*Art. 48. Em que se conhece a força ou a fraqueza das almas, e qual é o mal das mais fracas?*⁵⁸.

Ora, é pela sorte desses combates que cada qual pode conhecer a força ou a fraqueza de sua alma; pois aqueles em quem a vontade pode, naturalmente, com maior facilidade, vencer as paixões e sustar os movimentos do corpo que os acompanham têm, sem dúvida, as almas mais fortes; mas há os que não podem comprovar a própria força porque nunca levam a combate a sua vontade juntamente com suas armas próprias, mas apenas com as que lhes fornecem algumas paixões para resistir a algumas outras.

O que denomino as armas próprias são juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal, consoante os quais ela resolveu conduzir as ações de sua vida; e as almas mais fracas de todas são aquelas cuja vontade não se decide assim a seguir certos juízos, mas se deixa arrastar continuamente pelas paixões presentes, as quais, sendo muitas vezes contrárias umas às outras, a puxam, ora umas, ora outras, para seu partido e, empregando-a para combater contra si mesma, põem a alma no estado mais deplorável possível. Assim, quando o medo representa a morte como um extremo mal, que só pode ser evitado pela fuga, se a ambição, de outro lado, representa a infâmia dessa fuga como um mal pior que a morte, essas duas paixões agitam diversamente a vontade, que, obedecendo ora a uma, ora a outra, se opõe continuamente a si própria, e assim torna a alma escrava e infeliz.

Art. 49. Que a força da alma não basta sem o conhecimento da verdade.

Na verdade, há pouquíssimos homens tão fracos e irresolutos que nada queiram senão o que suas paixões lhes ditam. A maioria tem juízos determinados, segundo os quais regula parte de suas ações; e, embora muitas vezes tais juízos sejam falsos e fundados mesmo em algumas paixões pelas quais a vontade se deixou anteriormente vencer ou seduzir, todavia, como ela continua seguindo-os quando a paixão que os causou está ausente,

podemos considerá-los como suas armas próprias, e pensar que as almas são mais fortes ou mais fracas em virtude de poderem seguir mais ou menos esses juízos e resistir às paixões presentes que lhes são contrárias⁵⁹. Mas há, entretanto, grande diferença entre as resoluções que procedem de alguma falsa opinião e as que se apoiam tão somente no conhecimento da verdade; visto que, se seguirmos as últimas, estamos certos de não ter jamais do que nos lamentar nem arrepender, ao passo que o teremos sempre, se seguirmos as primeiras, quando lhes descobrimos o erro⁶⁰.

Art. 50. Que não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões.

E é útil aqui lembrar que, como já foi dito mais acima, embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível todavia juntá-los a outros por hábito, assim como a experiência mostra nas palavras que excitam movimentos na glândula, os quais, segundo a instituição da natureza, representam à alma apenas os seus sons, quando proferidas pela voz, ou a figura de suas letras, quando escritas, e que, não obstante, pelo hábito adquirido em pensar no que significam quando ouvimos o som delas, ou então, quando vemos suas letras, costumam fazer conceber mais essa significação do que a figura de suas letras, ou então o som de suas sílabas.

É útil também saber que, embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem, todavia, por hábito, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes, e, mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática. Assim, quando encontramos inopinadamente uma coisa muito suja num alimento que comemos com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal forma a disposição do cérebro que, em seguida, não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer.

E pode-se notar a mesma coisa nos animais; pois, embora não

possuam a menor razão, nem talvez⁶¹ nenhum pensamento, todos os movimentos dos espíritos e da glândula que provocam em nós as paixões não deixam de existir neles também e servem-lhes para manter e fortalecer, não como em nós, as paixões⁶², mas os movimentos dos nervos e dos músculos que costumam acompanhá-las. Assim, quando um cão vê uma perdiz, é naturalmente levado a correr em sua direção, e, quando ouve um tiro de um fuzil, tal ruído o incita naturalmente a fugir; mas, não obstante, adestram-se comumente de tal maneira os cães perdigueiros que a vista de uma perdiz os leva a deter-se e o ruído que ouvem depois, quando alguém atira à perdiz, os leva a correr para ela. Ora, essas coisas são úteis de saber para encorajar cada um de nós a aprender a observar suas paixões; pois, dado que se pode, com um pouco de engenho, mudar os movimentos do cérebro nos animais desprovidos de razão, é evidente que se pode fazê-lo melhor ainda nos homens, e que mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las.

SEGUNDA PARTE

DO NÚMERO E DA ORDEM DAS PAIXÕES E A EXPLICAÇÃO DAS SEIS PRIMITIVAS⁶³

Art. 51. Quais as primeiras causas das paixões?

Já se sabe, pelo que se disse mais acima⁶⁴, que a última e mais próxima causa das paixões da alma não é outra senão a agitação com que os espíritos movem a pequena glândula situada no meio do cérebro. Mas isso não basta para podermos distingui-las umas das outras; é mister procurar suas fontes e examinar suas primeiras causas; ora, ainda que possam algumas vezes ser causadas pela ação da alma, que se determina a conceber estes ou aqueles objetos, e também pelo exclusivo temperamento do corpo ou pelas

impressões que se encontram fortuitamente no cérebro, como acontece quando nos sentimos tristes ou alegres sem que possamos dizer o motivo⁶⁵, parece, no entanto, pelo que foi dito, que todas elas podem também ser excitadas pelos objetos que afetam os sentidos e que tais objetos são suas causas mais comuns e principais; daí se segue que, para encontrar todas, basta considerar todos os efeitos desses objetos⁶⁶.

Art. 52. Qual o seu emprego e como podemos enumerá-las?

Observo, além disso, que os objetos que movem os nossos sentidos não provocam em nós diversas paixões devido a todas as diversidades que existem neles, mas somente devido às diversas formas pelas quais nos podem prejudicar ou beneficiar, ou então, em geral, ser importantes; e que o emprego de todas as paixões consiste apenas no fato de disporem a alma a querer coisas que a natureza dita serem úteis a nós, e a persistir nessa vontade, assim como a mesma agitação dos espíritos que costuma causá-las dispõe o corpo aos movimentos que servem à execução dessas coisas; eis por que, a fim de enumerá-las, cumpre apenas examinar, por ordem, de quantas maneiras diferentes que nos importam⁶⁷ podem os nossos sentidos ser movidos por seus objetos; e farei aqui a enumeração de todas as principais paixões, segundo a ordem pela qual podem ser encontradas.

A ORDEM E A ENUMERAÇÃO DAS PAIXÕES

Art. 53. A admiração.

Quando o primeiro contato com algum objeto nos surpreende, e quando nós o julgamos novo, ou muito diferente do que até então conhecíamos ou do que supúnhamos que deveria ser, isso nos leva a admirá-lo e a nos espantarmos com ele; e, como isso pode acontecer antes de sabermos de algum modo se esse objeto nos é conveniente ou não⁶⁸, parece-me que a admiração é a primeira de todas as paixões; e ela não tem contrário, porquanto, se o objeto que se apresenta nada tem em si que nos surpreenda, não somos de maneira nenhuma afetados por ele e nós o consideramos sem

paixão.

Art. 54. A estima ou o desprezo, a generosidade ou o orgulho, e a humildade ou a baixeza.

A admiração está unida a estima ou o desprezo, conforme seja a grandeza de um objeto ou sua pequenez que admiremos. E podemos assim nos estimar ou nos desprezar a nós próprios; daí provêm as paixões e, em seguida, os hábitos⁶⁹ de magnanimidade ou de orgulho e de humildade ou de baixeza.

Art. 55. A veneração e o desdém.

Mas, quando estimamos ou desprezamos outros objetos que consideramos como causas livres, capazes de fazer o bem ou o mal, da estima procede a veneração, e do simples desprezo, o desdém.

Art. 56. O amor e o ódio.

Ora, todas as paixões precedentes podem ser excitadas em nós sem que percebamos de modo algum se o objeto que os provoca é bom ou mau⁷⁰. Mas, quando uma coisa se nos apresenta como boa em relação a nós, isto é, como nos sendo conveniente, isso nos leva a ter amor por ela; e, quando se nos apresenta como má ou nociva, isso nos incita ao ódio.

Art. 57. O desejo.

Da mesma consideração do bem e do mal nascem todas as outras paixões; mas, a fim de colocá-las por ordem, distingo os tempos⁷¹ e, considerando que elas nos levam a olhar o futuro muito mais do que o presente, ou o passado, começo pelo desejo. Pois, não somente quando se deseja adquirir um bem que ainda não se possui, ou evitar um mal que se julga passível de sobrevir, mas também quando se deseja apenas a conservação de um bem ou a ausência de um mal, que é tudo aquilo a que essa paixão pode

estender-se, é evidente que ela encara sempre o futuro.

Art. 58. A esperança, o temor, o ciúme, a segurança e o desespero.

Basta pensar que a aquisição de um bem ou a fuga de um mal é possível para sermos incitados a desejá-la. Mas, quando consideramos, além disso, se há muita ou pouca probabilidade de se obter o que se deseja, aquilo que nos representa haver muita excita em nós a esperança, e aquilo que nos representa haver pouca excita o temor, de que o ciúme constitui uma espécie. Quando a esperança é extrema, muda de natureza e chama-se segurança ou confiança, assim como, ao contrário, o extremo temor torna-se desespero.

Art. 59. A irresolução, a coragem, a ousadia, a emulação, a covardia e o pavor.

E podemos assim esperar e temer, ainda que a realização do que aguardamos não dependa de modo algum de nós; mas, quando nos é representado como dependente, pode haver dificuldade na escolha dos meios ou na execução. Da primeira deriva a irresolução, que nos dispõe a deliberar e tomar conselho. À última opõe-se a coragem ou a ousadia, de que a emulação constitui uma espécie. E a covardia é contrária à coragem, tal como o medo ou o pavor à ousadia.

Art. 60. O remorso.

E, se estamos determinados a alguma ação, antes que seja suprimida a irresolução, isso engendra o remorso de consciência, o qual não considera o tempo vindouro, como as paixões precedentes, mas o presente ou o passado.

Art. 61. A alegria e a tristeza.

E a consideração do bem presente excita em nós a alegria, a do

mal, a tristeza, quando é um bem ou um mal que nos é representado como nosso.

Art. 62. A zombaria, a inveja, a piedade.

Mas, quando nos é representado como pertencente a outros homens, podemos considerá-los dignos ou indignos disso; e, quando os consideramos dignos, isso não provoca em nós outra paixão além da alegria, posto que para nós é algum bem ver que as coisas acontecem como devem. Há apenas a diferença de que a alegria procedente do bem é séria, ao passo que a procedente do mal é acompanhada de riso e zombaria. Mas, se nós os considerarmos indignos deles, o bem excita a inveja, e o mal, a piedade, que são espécies de tristeza. E deve-se notar que as mesmas paixões relacionadas aos bens ou aos males presentes podem amiúde referir-se aos que estão por vir, enquanto a opinião que se tem de que hão de advir os representa como presentes.

Art. 63. A satisfação de si mesmo e o arrependimento.

Podemos também considerar a causa do bem ou do mal, tanto presente como passado. E o bem que foi feito por nós mesmos nos dá uma satisfação interior, que é a mais doce de todas as paixões, ao passo que o mal provoca o arrependimento, que é a mais amarga.

Art. 64. O favor e o reconhecimento.

Mas o bem praticado por outros é causa de que os tenhamos em favor, ainda que não seja feito a nós; e, quando o é, ao favor juntamos o reconhecimento.

Art. 65. A indignação e a cólera.

Do mesmo modo, o mal praticado por outros, não se relacionando a nós, faz somente com que desperte a nossa indignação para com eles; e, quando se relaciona conosco, suscita

também a cólera.

Art. 66. A glória e a vergonha.

Além disso, o bem que existe ou existiu em nós, quando relacionado com a opinião que os outros podem ter a seu respeito, excita em nós a glória, e o mal, a vergonha.

Art. 67. O fastio, o pesar e a alegria.

E às vezes a duração do bem provoca o tédio ou o fastio, ao passo que a do mal diminui a tristeza. Enfim, do bem passado resulta o pesar, que é uma espécie de tristeza, e do mal passado resulta o júbilo, que é uma espécie de alegria.

Art. 68. Por que essa enumeração das paixões é diferente da comumente aceita?

Eis a ordem que me parece melhor para enumerar as paixões. Sei muito bem que nisso me afasto da opinião de todos os que até agora escreveram sobre elas, mas não o faço sem grande razão. Pois os outros tiram suas enumerações do fato de distinguirem na parte sensitiva da alma dois apetites, que chamam um concupiscível e o outro irascível⁷². E, como não conheço na alma nenhuma distinção de partes, o que já disse acima, isto não me parece significar outra coisa senão que ela tem duas faculdades, uma de desejar e a outra de se irritar; e, posto que ela tem da mesma forma as faculdades de admirar, amar, esperar, temer e, assim, de receber em si cada uma das outras paixões:, ou de praticar as ações a que essas paixões a impelem, não vejo por que quiseram relacionar todas com a concupiscência ou a cólera. Além do que, tal enumeração não compreende todas as principais paixões, como creio que esta o faz. Falo apenas das principais, porque se poderiam ainda distinguir muitas outras mais particulares, pois seu número é indefinido.

Art. 69. Que há somente seis paixões primitivas⁷³.

Mas o número das que são simples e primitivas não é muito grande. Pois, passando em revista todas as que enumerei, pode-se facilmente notar que há apenas seis que são tais, a saber: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza; e todas as outras compõem-se de algumas dessas seis, ou então são suas espécies⁷⁴. Por isso, para que sua multidão não embarace nossos leitores, tratarei aqui separadamente das seis primitivas; e, em seguida, mostrarei de que forma todas as outras tiram daí sua origem.

Art. 70. Da admiração; sua definição e causa.

A admiração é uma súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários. Assim, é causada primeiramente pela impressão que se tem no cérebro, que representa o objeto como raro e, por conseguinte, digno de ser muito considerado; em seguida, pelo movimento dos espíritos, que são dispostos por essa impressão a tender com grande força ao lugar do cérebro onde ela se encontra⁷⁵, a fim de fortalecê-la e conservá-la aí; como também são dispostas por ela a passar daí aos músculos destinados a reter os órgãos dos sentidos na mesma situação em que se encontram, a fim de que seja ainda mantida por eles, se por eles foi formada.

Art. 71. Que nesta paixão não ocorre qualquer mudança no coração nem no sangue.

E esta paixão tem a particularidade de não notarmos de modo algum que seja acompanhada de qualquer mudança no coração e no sangue, como acontece com outras paixões. A razão é que, não tendo nem o bem nem o mal por objeto, mas só o conhecimento da coisa que se admira, ela não se relaciona ao coração e ao sangue, dos quais depende todo o bem do corpo, mas apenas ao cérebro, onde ficam os órgãos dos sentidos que servem a esse conhecimento.

Art. 72. No que consiste a força da admiração.

O que não a impede de ter muita força por causa da surpresa, isto é, da súbita e inopinada ocorrência da impressão que modifica o movimento dos espíritos, surpresa que é própria e articular a esta paixão; de sorte que, quando se encontra em outras, como costuma encontrar-se em quase todas e aumentá-las, é porque a admiração está unida a elas. E a sua força depende de duas coisas, a saber, da novidade e do fato de o movimento que a causa possuir, desde o começo, toda a sua força. Pois é certo que tal movimento produz mais efeito do que aqueles que, sendo de início fracos e só crescendo pouco a pouco, podem ser facilmente desviados. É certo também que os objetos dos sentidos que são novos afetam o cérebro em certas partes que não costumam ser afetadas; e, sendo estas partes mais tenras ou menos firmes que as endurecidas por uma agitação frequente, isso aumenta o efeito dos movimentos que esses objetos aí provocam. O que não se julgará incrível, se se considerar que uma razão análoga faz com que, estando a planta de nossos pés habituada a um contato bastante rude, devido ao peso do corpo que sustenta, sintamos muito pouco esse contato quando andamos; ao passo que outro muito menor e mais suave, como o das cócegas, nos é quase insuportável, por não nos ser comum.

Art. 73. O que é o espanto.

E essa surpresa tem tanto poder para levar os espíritos localizados nas cavidades do cérebro ao lugar onde está a impressão do objeto admirado que, por vezes, impele todos para lá e os deixa de tal modo ocupados em conservar essa impressão que nenhum deles passa ao cérebro, nem mesmo se desvia de alguma forma das primeiras pegadas que seguiu no cérebro: o que faz que o corpo inteiro permaneça imóvel como uma estátua e que só percebamos do objeto a primeira face que se apresentou, e por conseguinte não possamos adquirir dele um conhecimento mais particular. É isso o que se chama comumente estar espantado; e o espanto é um excesso de admiração que só pode ser mau.

Art. 74. Para que servem todas as paixões e no que elas prejudicam.

Ora, é fácil saber, pelo que foi dito acima, que a utilidade de todas as paixões consiste apenas em fortalecer e fazer durar na alma pensamentos, os quais é bom que ela conserve, e que poderiam facilmente, sem isso, ser obliterados. Assim como todo o mal que podem causar consiste em fortalecer e conservar esses pensamentos mais do que o necessário, ou então em fortalecer e conservar outros nos quais não vale a pena deter-se.

Art. 75. Para que serve particularmente a admiração.

E pode-se dizer particularmente da admiração que ela é útil porque nos leva a aprender e a reter em nossa memória coisas que dantes ignorávamos; pois só admiramos o que nos parece raro e extraordinário; e coisa alguma pode parecer-nos assim senão porque nós a ignorávamos, ou também porque é diferente das coisas que conhecíamos; pois é essa diferença que nos leva a chamá-la extraordinária. Ora, ainda que uma coisa que nos era desconhecida se apresente de novo ao nosso entendimento ou aos nossos sentidos, não a retemos por isso em nossa memória, se a ideia que dela temos não for fortalecida em nosso cérebro por alguma paixão, ou pela aplicação de nosso entendimento, que a nossa vontade determina a uma atenção e reflexão particulares. E as outras paixões podem servir-nos para notar as coisas que parecem boas ou más, mas só dispomos da admiração para as que parecem tão somente raras. Por isso, vemos que os que não possuem qualquer inclinação natural para essa paixão são ordinariamente muito ignorantes.

Art. 76. No que ela pode prejudicar e como se pode suprir sua falta e corrigir seu excesso?

Mas acontece muito mais admirarmos em demasia e nos espantarmos ao perceber coisas que merecem pouca ou nenhuma consideração, do que admirarmos demasiado pouco. E isso pode

subtrair inteiramente ou perverter o uso da razão. Daí por que, embora seja bom ter nascido com alguma inclinação para esta paixão, porque isso nos dispõe para a aquisição das ciências, devemos, todavia, esforçar-nos em seguida para nos libertar dela o mais possível⁷⁶. Pois é fácil suprir a sua falta por uma reflexão e atenção particulares, a que a nossa vontade sempre pode obrigar nosso entendimento quando julgamos que a coisa que se apresenta vale a pena; mas não há outro remédio para impedir o admirar excessivo senão adquirir o conhecimento de muitas coisas e exercitar-nos na consideração de todas as que possam parecer mais raras e mais estranhas.

Art. 77. Que não são nem os mais estúpidos nem os mais hábeis os mais propensos à admiração.

De resto, embora só os embrutecidos e estúpidos não sejam levados naturalmente à admiração, isto não significa dizer que os mais dotados de espírito sejam os mais inclinados a ela; mas são principalmente os que, embora possuam um senso comum assaz bom, não têm, todavia, em grande conta sua própria suficiência.

Art. 78. Que o seu excesso pode converter-se em hábito quando se deixa de corrigi-lo.

E, conquanto essa paixão pareça diminuir com o uso, pois, quanto mais encontramos coisas raras que admiramos, mais nos acostumamos a cessar de admirá-las e a pensar que todas as que podem apresentar-se depois são vulgares, todavia, quando é excessiva e nos leva somente a deter a atenção na primeira imagem dos objetos que se apresentarem, sem adquirir deles outro conhecimento, deixa atrás de si um hábito que dispõe a alma a deter-se do mesmo modo em todos os outros objetos que se apresentem, desde que lhe pareçam, por pouco que seja, novos. É isso que faz durar a moléstia dos que são cegamente curiosos⁷⁷, isto é, que procuram as raridades somente para admirá-las e não para conhecê-las: pois tornam-se pouco a pouco tão admirativos, que coisas de importância nula não são menos capazes de retê-los

do que aquelas cuja pesquisa é mais útil.

Art. 79. As definições do amor e do ódio⁷⁸.

O amor é uma emoção da alma causada pelo movimento dos espíritos que a incita a unir-se voluntariamente aos objetos que lhe parecem convenientes. E o ódio é uma emoção causada pelos espíritos que incita a alma a querer estar separada dos objetos que se lhe apresentam como nocivos. Eu digo que tais emoções são causadas pelos espíritos a fim de distinguir o amor e o ódio, que são paixões e dependem do corpo, tanto dos juízos que levam também a alma a se unir voluntariamente às coisas que ela considera boas e a se separar daquelas que considera más como das emoções que só esses juízos excitam na alma⁷⁹.

Art. 80. O que significa unir-se ou separar-se voluntariamente?

De resto, pela palavra voluntariamente, não pretendo falar aqui do desejo⁸⁰, que é uma paixão à parte e se relaciona com o porvir; mas do consentimento pelo qual nos consideramos presentemente unidos com o que amamos, de sorte que imaginamos um todo do qual pensamos constituir apenas uma parte, e do qual a coisa amada é a outra. Como, ao contrário, no ódio nos consideramos como um todo só inteiramente separado da coisa pela qual se tem aversão.

Art. 81. Da distinção que se costuma fazer entre o amor de concupiscência e o de benevolência.

Ora, distinguem-se comumente duas espécies de amor, uma das quais é chamada amor de benevolência, isto é, que incita a querer o bem para o que se ama; a outra é chamada amor de concupiscência, isto é, que leva a desejar a coisa que se ama. Mas me parece que essa distinção considera apenas os efeitos do amor, e não a sua essência; pois, tão logo nos unimos voluntariamente a algum objeto, de qualquer natureza que seja, temos por ele benevolência, isto é, unimos-lhe também voluntariamente as coisas que cremos lhe serem convenientes: o que é um dos principais

efeitos do amor. E se julgarmos que é um bem possuí-lo ou lhe estar associado de outra forma que não a voluntária, desejamo-lo: o que é também um dos mais comuns efeitos do amor.

Art. 82. Como paixões muito diferentes combinam na medida em que participam do amor?

Não é necessário também distinguir tantas espécies de amor quantos os diversos objetos que se podem amar; pois, por exemplo, embora a paixão que um ambicioso nutre pela glória, um avarento pelo dinheiro, um bêbado pelo vinho, um bruto pela mulher que deseja violar, um homem de honra por seu amigo ou por sua amante e um bom pai por seus filhos, sejam muito diferentes entre si, todavia, por participarem do amor, são semelhantes.

Mas os quatro primeiros têm amor apenas pela posse dos objetos aos quais se refere sua paixão⁸¹, e não o têm pelos objetos mesmos, pelos quais nutrem somente desejo misturado com outras paixões particulares, ao passo que o amor de um bom pai por seus filhos é tão puro que nada deseja deles e não quer possuí-los de outra maneira senão como o faz, nem estar unido a eles mais estreitamente do que já o está; mas, considerando-os como outros tantos ele próprio, procura o bem deles como o seu próprio, ou mesmo com mais cuidado, porque, representando-se formar com eles um todo, do qual não é a melhor parte, prefere muitas vezes os interesses deles aos próprios e não teme perder-se para salvá-los. A afeição que as pessoas de honra sentem por seus amigos é dessa natureza, embora raramente seja tão perfeita; e a que sentem pela amada participa muito dela, mas também participa um pouco da outra.

Art. 83. Da diferença entre a simples afeição, a amizade e a devoção⁸².

Pode-se, parece-me, com melhor razão ainda distinguir o amor pela estima que se dedica ao que amamos em comparação com nós próprios; pois, quando estimamos o objeto de nosso amor menos que a nós mesmos, sentimos por ele simples afeição;

quando o estimamos tal como a nós próprios, isso se chama amizade; e, quando o estimamos mais, a paixão que alimentamos pode ser chamada devoção. Assim, pode-se ter afeição por uma flor, por um pássaro, por um cavalo; porém, a não ser que se tenha o espírito muito desregrado, não se pode nutrir amizade senão pelos homens. E eles são de tal modo objeto dessa paixão, que não há homem tão imperfeito que não se lhe possa dedicar amizade muito perfeita, quando se pensa ser amado por ele e se tem a alma verdadeiramente nobre e generosa, conforme o que será explicado mais adiante nos artigos 154 e 156. No que concerne à devoção, seu principal objeto é, sem dúvida, a soberana Divindade, em relação à qual não podemos deixar de ser devotos quando a conhecemos como se deve; mas podemos também sentir devoção por nosso príncipe, pelo nosso

Art. 84. Que não há tantas espécies de ódio como de amor.

De resto, ainda que o ódio seja diretamente oposto ao amor, não se distinguem nele todavia tantas espécies, porque não se nota tanto a diferença que existe entre os males de que se está separado voluntariamente como a que existe entre os bens a que se está unido.

Art. 85. Do agrado e do horror.

E não encontro senão uma única distinção considerável que seja análoga num e noutro. Consiste em que os objetos, tanto do amor como do ódio, podem ser representados à alma pelos sentidos exteriores, ou então pelos interiores e por sua própria razão; pois denominamos comumente bem ou mal aquilo que nossos sentidos interiores ou nossa razão nos levam a julgar conveniente ou contrário à nossa natureza; mas denominamos belo ou feio aquilo que nos é assim representado por nossos sentidos exteriores, principalmente pelo da visão, o qual por si só é mais considerado que todos os outros⁸³; daí nascem duas espécies de amor, a saber, o que se tem pelas coisas boas e o que se tem pelas belas, ao qual se pode dar o nome de agrado a fim de não o confundir com o outro,

nem tampouco com o desejo, a que muitas vezes se atribui o nome de amor; e daí nascem, da mesma forma, duas espécies de ódio, uma das quais se relaciona com as coisas más e a outra com as feias; e esta última pode ser chamada horror ou aversão, para distingui-la da outra. Mas o que há nisto de mais notável é que essas paixões de agrado e horror costumam ser mais violentas que as outras espécies de amor ou de ódio, visto que o que chega à alma pelos sentidos toca mais fortemente do que aquilo que lhe é representado pela razão, e que, no entanto, elas contêm comumente' menos verdade; de sorte que, de todas as paixões, são as que mais enganam e das quais é preciso mais cuidadosamente se guardar.

Art. 86. A definição do desejo.

A paixão do desejo é uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes⁸⁴.“ Assim, não se deseja apenas a presença do bem ausente, mas também a conservação do presente, e demais a ausência do mal, tanto daquele que já se tem como daquele que se julga poder ainda colher no futuro.

Art. 87. Que é uma paixão que não tem contrário.

Sei muito bem que comumente na Escola se opõe a paixão que tende à procura do bem, a única que se denomina desejo, àquela que tende à fuga do mal, a qual se denomina aversão. Mas, desde que não há qualquer bem cuja privação não seja um mal, nem qualquer mal considerado como coisa positiva cuja privação não seja um bem, e que, buscando, por exemplo, as riquezas, foge-se necessariamente da pobreza e, ao fugir das doenças, procura-se a saúde e assim por diante, parece-me que é sempre um mesmo movimento que leva à busca do bem e conjuntamente à fuga do mal que lhe é contrário⁸⁵. Observo nisto apenas a diferença de que o desejo alimentado, quando se tende a algum bem, é acompanhado de amor e em seguida de esperança e alegria; ao passo que o mesmo desejo, quando se tende a distanciar-se do mal contrário a

esse bem, é acompanhado de ódio, de temor e tristeza; o que é causa de o julgarem contrário a si mesmo. Mas, se se quer considerá-lo quando ele se refere igual e simultaneamente a algum bem para procurá-lo e ao mal oposto para evitá-lo, pode-se ver muito evidentemente que um e outro constituem apenas uma única paixão.

Art. 88. Quais são as suas diversas espécies?

Haveria mais razão de distinguir o desejo em tantas espécies diversas quão diversos os objetos que se procuram; pois, por exemplo, a curiosidade, que não é senão um desejo de conhecer, difere muito do desejo de glória, e este do desejo de vingança, e assim por diante. Mas aqui basta saber que há tantos desejos quantas espécies de amor ou de ódio e que os mais consideráveis e os mais fortes são os que nascem do agrado e do horror.

Art. 89. Qual é o desejo que nasce do horror?

Ora, conquanto seja apenas um mesmo desejo que tende à busca de um bem e à fuga do mal que lhe é contrário, assim como já foi dito, o desejo que nasce do agrado não deixa de ser muito diferente daquele que nasce do horror; pois este agrado e este horror, que verdadeiramente são contrários, não são o bem e o mal que servem de objetos a tais desejos, mas somente duas emoções da alma que a predispõem a buscar duas coisas muito diferentes, a saber: o horror é instituído pela natureza para representar à alma uma morte súbita e inopinada, de sorte que, embora seja às vezes apenas o contato de um vermezinho, ou o rumor de uma folha tremulante, ou a sua sombra, que provoque o horror, sente-se primeiramente tanta emoção como se um perigo de morte muito evidente se oferecesse aos sentidos, o que engendra repentinamente a agitação que leva a alma a empregar todas as suas forças para evitar um mal tão presente; e é essa mesma espécie de desejo que se chama comumente de fuga ou aversão.

Art. 90. Qual é o que nasce do agrado?

Ao contrário, o agrado foi particularmente instituído pela natureza para representar o gozo do que agrada como o maior de todos os bens pertencentes ao homem, o que faz desejar ardentemente esse gozo. É verdade que há diversas espécies de agrados e que os desejos daí oriundos não são todos igualmente poderosos; pois, por exemplo, a beleza das flores nos incita somente a mirá-las, e a dos frutos, a comê-los⁸⁶. Mas o principal é o proveniente das perfeições que imaginamos numa pessoa que pensamos capaz de tornar-se outro nós mesmos; pois, com a diferença do sexo, que a natureza estabeleceu nos homens bem como nos animais destituídos de razão, ela estabeleceu também certas impressões no cérebro que fazem com que, em certa idade e em certo tempo, nos consideremos como defeituosos e como se não fôssemos senão a metade de um todo, do qual uma pessoa do outro sexo deve constituir a outra metade, de sorte que a aquisição dessa metade é confusamente representada pela natureza como o maior de todos os bens imagináveis.

E, ainda que se veja muitas pessoas desse outro sexo, nem por isso se deseja muitas ao mesmo tempo, posto que a natureza não leva a imaginar que se necessite de mais de uma metade. Mas, quando numa se observa algo que agrada mais do que aquilo que se observa ao mesmo tempo nas outras, isso determina a alma a sentir somente por ela todo o pendor que a natureza lhe dá para procurar o bem que ela lhe representa como o maior que se possa possuir⁸⁷; e esta inclinação ou este desejo que nasce assim do agrado leva mais comumente o nome de amor do que a paixão de amor acima descrita. Por isso, produz os mais estranhos efeitos e é ele que serve de principal matéria aos fazedores de romances e aos poetas.

Art. 91. A definição da alegria.

A alegria é uma agradável emoção da alma, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu. Digo que é nessa emoção que consiste o gozo do bem; pois, com efeito, a alma não recebe nenhum outro

fruto de todos os bens que possui; e, enquanto não extrai deles nenhuma alegria, pode-se dizer que não os desfruta mais do que se não os possuísse de modo algum. Acrescento também que se trata do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu, a fim de não confundir esta alegria, que é uma paixão, com a alegria puramente intelectual, que chega à alma pela exclusiva ação da alma, e que se pode considerar uma agradável emoção excitada em si própria, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que seu entendimento lhe representa como seu⁸⁸. É verdade que, enquanto a alma está unida ao corpo, essa alegria intelectual não pode deixar de ser acompanhada da outra, que é uma paixão; pois, tão logo o nosso entendimento percebe que possuímos algum bem, embora este bem possa ser tão diferente de tudo quanto pertence ao corpo que não seja de modo algum imaginável, a imaginação não deixa de provocar incontinenti alguma impressão no cérebro, da qual se segue o movimento dos espíritos que excita a paixão da alegria.

Art. 92. A definição da tristeza.

A tristeza é um langor desagradável no qual consiste a incomodidade que a alma recebe do mal, ou do defeito que as impressões do cérebro lhe representam como lhe pertencendo. E há também uma tristeza intelectual que não é a paixão, mas que quase nunca deixa de acompanhá-la.

Art. 93. Quais são as causas dessas duas paixões.

Ora, quando a alegria ou a tristeza intelectual excitam assim aquela que é uma paixão, sua causa é assaz evidente; e vê-se, por suas definições, que a alegria provém da opinião que se tem de possuir algum bem, e a tristeza da opinião que se tem de encerrar algum mal ou algum defeito.

Mas acontece amiúde que nos sentimos tristes ou alegres sem que possamos tão distintamente advertir o bem ou o mal que são suas causas, a saber, quando este bem ou este mal provocam suas impressões no cérebro sem o intermédio da alma⁸⁹, às vezes porque pertencem apenas ao corpo, e outras vezes também, ainda que

pertencam à alma, porque ela não os considera como bem ou mal, mas sob outra forma qualquer, cuja impressão está unida à do bem e do mal no cérebro⁹⁰.

Art. 94. Como essas paixões são excitadas por bens e males que se referem apenas ao corpo, e no que consistem o prazer físico⁹¹ e a dor?

Assim, quando gozamos de plena saúde e o tempo é mais sereno do que de costume, sentimos em nós um contentamento que não provém de nenhuma função do entendimento, mas somente das impressões que o movimento dos espíritos provoca no cérebro; e sentimo-nos igualmente tristes como quando o corpo está indisposto, embora não saibamos que ele o esteja. Assim, o prazer dos sentidos é seguido de tão perto pela alegria, e a dor pela tristeza, que a maioria dos homens não os distingue de modo algum⁹². Todavia, diferem tanto que podemos algumas vezes sofrer dores com alegria e receber prazeres que desagradam.

Mas a causa de ser a alegria de ordinário seguida pelo prazer é que tudo o que se chama prazer ou sentimento agradável consiste em que os objetos dos sentidos excitam nos nervos algum movimento que seria capaz de prejudicá-los se não tivessem bastante força para lhe resistir, ou se o corpo não estivesse bem disposto; o que provoca uma impressão no cérebro, a qual, sendo instituída pela natureza a fim de testemunhar esta boa disposição e esta força, a representa à alma como um bem que lhe pertence, na medida em que está unida ao corpo, e assim excita nela a alegria. É quase a mesma razão que nos leva a obter naturalmente prazer em nos sentirmos comovidos por todas as espécies de paixões, mesmo com a tristeza e o ódio, quando essas paixões são causadas apenas pelas estranhas aventuras a cuja representação assistimos num teatro⁹³, ou por outros meios semelhantes, que, não podendo nos prejudicar de maneira alguma, parecem aprazer nossa alma, tocando-a. E a causa de que a dor produz de ordinário a tristeza é que o sentimento chamado dor provém sempre de alguma ação tão violenta que ofende os nervos; de sorte que, sendo instituído pela natureza para significar à alma o dano que o corpo recebe por essa

ação, e a sua fraqueza no fato de não lhe ter podido resistir, representa-lhe um e outro como males que lhe são sempre desagradáveis, exceto quando causam alguns bens que ela aprecia mais do que a eles.

Art. 95. Como podem também ser excitados por bens e males que a alma não nota, ainda que lhe pertençam; como são os prazeres que tiramos do aventurar-se ou do lembrar-se do mal passado?

Assim, o prazer que sentem muitas vezes as pessoas jovens em empreender coisas difíceis e em expor-se a grandes perigos, embora não esperem daí qualquer proveito ou qualquer glória, surge neles porque o pensamento de que é difícil aquilo que empreendem provoca em seus cérebros uma impressão que, unida àquela que poderiam formar se pensassem que é um bem sentir-se bastante corajoso, bastante feliz, bastante destro ou bastante forte, para se arriscar a tal ponto, é causa de que obtenham prazer disso. E o contentamento que sentem os velhos quando se lembram dos males que sofreram provém de que eles se representam ser um bem o fato de terem podido, apesar de tudo, subsistir.

Art. 96. Quais são os movimentos do sangue e dos espíritos que causam as cinco paixões precedentes⁹⁴?

As cinco paixões que comecei a explicar aqui se acham de tal modo unidas ou opostas umas às outras que é mais fácil considerá-las todas em conjunto do que tratar de cada uma separadamente, assim como se tratou da admiração; e diferentemente dessa, a causa dessas paixões não reside unicamente no cérebro, mas também no coração, no baço, no fígado e em todas as outras partes do corpo, na medida em que servem à produção do sangue e depois dos espíritos; pois, embora todas as veias conduzam o sangue que elas contêm para o coração, acontece, no entanto, às vezes, que o de algumas é impelido para ele com mais força do que o de outras; e acontece também que as aberturas por onde entra no coração, ou, então, aquelas por onde sai, são às vezes mais largas

ou mais apertadas umas que as outras.

Art. 97. As principais experiências que servem para conhecer esses movimentos no amor.

Ora, considerando as diversas alterações que a experiência mostra em nosso corpo enquanto nossa alma é agitada por diversas paixões, observo no amor, quando está só, isto é, quando não se acha acompanhado de qualquer intensa alegria, ou desejo, ou tristeza, que o batimento do pulso é igual e muito maior e mais forte que de costume; que se sente um doce calor no peito, e que a digestão dos alimentos se faz muito prontamente no estômago, de modo que essa paixão é útil para a saúde.

Art. 98. No ódio.

Observo, ao contrário, no ódio, que o pulso é desigual e mais fraco, e amiúde mais rápido; que se sentem frialdades entre mescladas de certo calor áspero e picante no peito; que o estômago deixa de cumprir sua função e tende a vomitar e rejeitar os alimentos ingeridos, ou ao menos a corrompê-los e a convertê-los em maus humores.

Art. 99. Na alegria.

Na alegria, que o pulso é igual e mais rápido que de ordinário, mas que não é tão forte ou tão grande como no amor; e que se sente um calor agradável que não fica apenas no peito, mas se espalha também por todas as partes externas do corpo, com o sangue que para lá afluí em abundância; e que, no entanto, se perde às vezes o apetite, porque a digestão se faz pior do que de costume.

Art. 100. Na tristeza.

Na tristeza, que o pulso é fraco e lento, e que sentimos em torno do coração como laços, que o apertam, e pedaços de gelo que o

gelam e comunicam sua frialdade ao resto do corpo; e que, apesar disso, não se deixa de ter por vezes bom apetite e sentir que o estômago não deixa de cumprir o seu dever, contanto que não haja ódio misturado à tristeza.

Art. 101. No desejo.

Enfim, noto, de particular, no desejo, que este agita o coração mais violentamente do que quaisquer das outras paixões, e fornece ao cérebro mais espíritos, os quais, passando daí aos músculos, tornam todos os sentidos mais agudos e todas as partes do corpo mais móveis.

Art. 102. O movimento do sangue e dos espíritos no amor⁹⁵.

Essas observações, e muitas outras que seria demasiado longo relacionar, deram-me motivo para julgar que, quando o entendimento se representa qualquer objeto de amor, a impressão que tal pensamento efetua no cérebro conduz os espíritos animais, pelos nervos do sexto par, aos músculos situados em torno dos intestinos e do estômago, da forma requerida a levar o suco dos alimentos, que se converteu em sangue novo, a passar prontamente ao coração sem se deter no fígado, e, sendo aí impelido com mais força do que o é em outras partes do corpo, a entrar no coração com maior abundância e excitar nele um calor maior, por ser mais grosso do que aquele que já foi rarefeito muitas vezes ao passar e repassar pelo coração; o que o faz enviar também espíritos ao cérebro cujas partes são mais grossas e mais agitadas que de ordinário; e esses espíritos, fortalecendo a impressão que o primeiro pensamento do objeto amável nele ocasionou, obrigam a alma a deter-se nesse pensamento; e é nisso que consiste a paixão do amor.

Art. 103. No ódio.

Ao contrário, no ódio, o primeiro pensamento do objeto que produz aversão conduz de tal modo os espíritos existentes no

cérebro para os músculos do estômago e dos intestinos que impedem o suco dos alimentos de se misturar com o sangue, apertando todas as aberturas por onde costuma correr; e condu-los também de tal modo aos pequenos nervos do baço e da parte inferior do fígado, onde fica o receptáculo da bile, que as partes do sangue que costumam ser rejeitadas para esses lugares deles saem e correm, com o sangue que está nos ramos da veia cava, para o coração; o que causa muitas desigualdades em seu calor, tanto mais que o sangue proveniente do baço não se aquece e não se rarefaz senão a custo, e que, ao contrário, o procedente da parte inferior do fígado, onde há sempre fel, se abrasa e dilata muito rapidamente; daí se segue que os espíritos que vão para o cérebro também têm partes muito desiguais e movimentos muito extraordinários; donde resulta que fortalecem nele as ideias de ódio que já encontram aí impressas, e dispõem a alma a pensamentos cheios de acritude e amargura.

Art. 104. Na alegria.

Na alegria não são tanto os nervos do baço, do fígado, do estômago ou dos intestinos que atuam, mas os que existem em todo o resto do corpo, e particularmente aquele que fica em torno dos orifícios do coração, o qual, abrindo e alargando tais orifícios, permite ao sangue, que os outros nervos expulsam das veias para o coração, entrar e sair em maior quantidade que de costume; e, como o sangue que então penetra no coração já passou e repassou aí muitas vezes, vindo das artérias para as veias, ele se dilata muito facilmente e produz espíritos cujas partes, sendo muito iguais e sutis, são próprias para formar e fortalecer as impressões do cérebro que dão à alma pensamentos alegres e tranquilos.

Art. 105. Na tristeza.

Ao contrário, na tristeza, as aberturas do coração são fortemente contraídas pelo pequeno nervo que as envolve, e o sangue das veias não é de modo algum agitado, o que determina que vá muito pouco para o coração; e, no entanto, as passagens por

onde o suco dos alimentos corre do estômago e dos intestinos ao fígado permanecem abertas, o que faz com que o apetite não diminua, exceto quando o ódio, o qual muitas vezes está junto à tristeza, os fecha.

Art. 106. No desejo.

Enfim, a paixão do desejo tem isto de próprio, que a vontade de obter algum bem ou de fugir de algum mal envia prontamente os espíritos do cérebro a todas as partes do corpo capazes de servir às ações requeridas para tal efeito, e particularmente ao coração e às partes que lhe fornecem mais sangue, a fim de que, recebendo-o em maior abundância do que de costume, envie maior quantidade de espíritos ao cérebro, tanto para entreter e fortalecer nele a ideia dessa vontade, como para passar daí a todos os órgãos dos sentidos e todos os músculos que podem ser empregados para obter o que se almeja.

Art. 107. Qual é a causa desses movimentos no amor⁹⁶?

E do que foi dito acima deduzo as razões de tudo isso, que há tal ligação entre nossa alma e nosso corpo que, uma vez unida uma ação corporal a um pensamento, nenhum dos dois pode apresentar-se-nos em seguida sem que

O outro também não se apresente: como se vê nos que, tomando com grande aversão qualquer bebida quando doentes, não podem comer ou beber depois nada que se aproxime do mesmo gosto sem sentir de novo a mesma aversão; e, analogamente, não podem pensar na aversão que nutrem pelos remédios sem que o mesmo gosto lhes volte ao pensamento. Pois me parece que as primeiras paixões que a nossa alma teve, quando começou a estar unida a nosso corpo, se devem a que algumas vezes o sangue, ou outro suco que entrava no coração, era um alimento mais conveniente que o comum para nele manter o calor, que é o princípio da vida; o que levava a alma a juntar voluntariamente a si esse alimento, isto é, a amá-lo, e ao mesmo tempo os espíritos corriam do cérebro para os músculos, que

podiam pressionar ou agitar as partes de onde viera ao coração, para fazer que estas lhe enviassem mais; e tais partes eram o estômago e os intestinos, cuja agitação aumenta o apetite, ou também o fígado e o pulmão, que os músculos do diafragma podem pressionar: eis por que desde então esse mesmo movimento dos espíritos sempre acompanhou a paixão do amor⁹⁷.

Art. 108. No ódio.

Algumas vezes, ao contrário, chegava ao coração algum suco estranho, que não era próprio para manter o calor, ou que podia mesmo extingui-lo; o que levava os espíritos que subiam do coração para o cérebro a provocar na alma a paixão do ódio; e ao mesmo tempo também esses espíritos iam do cérebro aos nervos que podiam impelir o sangue do baço e das pequenas veias do fígado para o coração, a fim de obstar que aí entrasse esse suco nocivo; e, demais, àqueles que podiam repelir esse mesmo suco para os intestinos e para o estômago, ou também às vezes obrigar o estômago a vomitá-lo: daí resulta que esses mesmos movimentos costumam acompanhar a paixão do ódio. E se pode ver a olho nu que há no fígado inúmeras veias ou condutos bastante largos, por onde o suco dos alimentos pode passar da veia porta para a veia cava, e daí para o coração, sem se deter de modo algum no fígado; mas há também uma infinidade de outras menores, onde ele pode deter-se, e que contêm sempre sangue de reserva, como faz também o baço; sangue esse que, sendo mais grosseiro do que aquele que se acha em outras partes do corpo, pode melhor servir de alimento ao fogo que há no coração, quando o estômago e os intestinos deixam de lhe fornecer.

Art. 109. Na alegria.

Aconteceu também algumas vezes, no começo de nossa vida, que o sangue contido nas veias era um alimento bastante conveniente para manter o calor do corpo, e que elas o continham em tal quantidade que não havia a necessidade de buscar qualquer alimento alhures; o que excitou na alma a paixão da alegria e fez, ao

mesmo tempo, com que os orifícios do coração se abrissem mais do que de costume e que os espíritos corressem, abundantemente, do cérebro, não só para os nervos que servem para abrir esses orifícios, mas também, em geral, para todos os outros que impelem o sangue das veias para o coração, e impedem que a ele venha de novo o do fígado, do baço, dos intestinos e do estômago; eis por que esses mesmos movimentos acompanham a alegria.

Art. 110. Na tristeza.

Às vezes, ao contrário, acontece que o corpo teve falta de alimento, e é o que deve ter feito sentir à alma a sua primeira tristeza, ao menos a que não foi unida ao ódio. Isso mesmo fez também com que os orifícios do coração se estreitassem, porque só recebem pouco sangue, e porque uma parte bem grande desse sangue veio do baço, pois este é como que o último reservatório que serve para fornecê-lo ao coração quando a ele não vem o suficiente de outras partes; eis por que os movimentos dos espíritos e dos nervos que servem para estreitar assim os orifícios do coração e para levar-lhe sangue do baço acompanham sempre a tristeza.

Art. 111. No desejo.

Enfim, todos os primeiros desejos que a alma pode ter nutrido, quando recém-juntada ao corpo, consistiram em receber as coisas que lhe eram convenientes e repelir as que lhe eram nocivas; e foi para estes mesmos efeitos que os espíritos começaram desde então a mover todos os músculos e todos os órgãos dos sentidos em todas as formas que eles podem movê-los; esta é a causa de que agora, quando a alma deseja alguma coisa, todo o corpo se torna mais ágil e mais disposto a mover-se do que costuma ser sem isso. E quando acontece, além do mais, estar o corpo assim disposto, isso torna os desejos da alma mais fortes e mais ardentes⁹⁸.

Art. 112. Quais são os sinais exteriores dessas paixões⁹⁹?

O que estabeleci aqui faz entender suficientemente a causa das diferenças do pulso e de todas as outras propriedades que atribuí mais acima a essas paixões, sem que seja necessário que eu me detenha para explicá-las mais. Porém, como só notei em cada uma o que se pode observar quando ela está só, e que serve para conhecer os movimentos do sangue e dos espíritos que as produzem, resta-me ainda tratar de muitos sinais exteriores que costumam acompanhá-las, e que se percebem bem melhor quando muitas se acham misturadas em conjunto, como costumam estar, do que quando se acham separadas. Os principais destes signos são as ações dos olhos e do rosto, as mudanças de cor, os tremores, a languidez, o desmaio, os risos, as lágrimas, os gemidos e os suspiros.

Art. 113. Das ações dos olhos e do rosto.

Não há nenhuma paixão que alguma ação particular dos olhos não declare: e isso é tão manifesto em alguns, que mesmo os criados mais estúpidos podem notar nos olhos do amo se este está zangado com eles ou não está. Mas ainda que percebamos facilmente tais ações dos olhos e saibamos o que significam, nem por isso é fácil descrevê-las, porque cada uma se compõe de muitas mudanças que ocorrem no movimento e na figura do olho, as quais são tão particulares e tão pequenas que cada uma delas é imperceptível separadamente, embora o que resulta de sua conjunção seja bastante fácil de reparar. Pode-se dizer quase o mesmo das ações do rosto que também acompanham as paixões; pois, embora sejam maiores que as dos olhos, é, todavia, incômodo distingui-las, e são tão pouco diferentes que há homens que fazem quase a mesma expressão quando choram que outros quando riem.

É verdade que existem algumas que são assaz notáveis, como as rugas da fronte, na cólera, e certos movimentos do nariz e dos lábios na indignação e na zombaria, mas não parecem ser tão naturais quanto voluntárias. E em geral todas as ações, tanto do rosto como dos olhos, podem ser modificadas pela alma, quando, querendo esconder sua paixão, ela imagina fortemente outra

contrária; de sorte que podemos utilizá-las tanto para dissimular nossas paixões como para declará-las.

Art. 114. Das mudanças de cor.

Não podemos tão facilmente impedir-nos de ruborizar ou empalidecer quando alguma paixão nos dispõe a tanto, porque tais mudanças não dependem dos nervos e dos músculos, como as precedentes, e provêm mais imediatamente do coração, o qual se pode chamar a fonte das paixões, na medida em que prepara o sangue e os espíritos para produzi-las. Ora, é certo que a cor do rosto não vem senão do sangue, o qual, correndo continuamente do coração, através das artérias, para todas as veias, e de todas as veias para o coração, colore mais ou menos o rosto, conforme preencha mais ou menos as pequenas veias que se dirigem à sua superfície.

Art. 115. Como a alegria faz ruborizar?

Assim, a alegria torna a cor mais viva e mais vermelha porque, abrindo as comportas do coração, faz com que o sangue corra mais depressa em todas as veias e com que, tornando-se mais quente e mais sutil, infle moderadamente todas as partes do rosto, o que lhe dá um ar mais ridente e mais alegre.

Art. 116. Como a tristeza faz empalidecer?

A tristeza, ao contrário, estreitando os orifícios do coração, faz com que o sangue corra mais lentamente nas veias e com que, tomando-se mais frio e mais espesso, tenha necessidade de ocupar nelas menos lugar; de sorte que, retirando-se das mais largas, que são as mais próximas do coração, abandona as mais afastadas, e, sendo as do rosto as mais visíveis, isto o faz parecer pálido e descarnado, principalmente quando a tristeza é grande ou sobrevêm prontamente, como vemos no pavor, no qual a surpresa aumenta a ação que aperta o coração.

Art. 117. Como se ruboriza muitas vezes estando-se triste?

Mas acontece muitas vezes que não empalidecemos estando tristes, e que, ao contrário, ruborizamos; o que se deve atribuir às paixões que se juntam à tristeza, a saber, o amor ou o desejo, e às vezes também o ódio. Pois tais paixões aquecem ou agitam o sangue que vem do fígado, dos intestinos e de outras partes interiores, impelem-no para o coração, e daí, pela grande artéria, para as veias do rosto, sem que a tristeza que aperta de um e de outro lado os orifícios do coração possa impedir isso, exceto quando é excessiva. Mas, ainda que seja apenas moderada, impede facilmente que o sangue assim vindo às veias do rosto desça para o coração, enquanto o amor, o desejo ou o ódio para ele impelem outro sangue das partes interiores; eis por que este sangue, estando detido em torno da face, a torna rubra, e mesmo mais rubra do que durante a alegria, porque a cor do sangue parece tanto mais viva quanto corre menos rapidamente, e também porque assim se pode reunir mais nas veias da face do que quando os orifícios do coração estão mais abertos. Isto transparece principalmente na vergonha, que é composta de amor a si próprio e de um desejo premente de evitar a infâmia presente, o que faz vir o sangue das partes interiores para o coração, depois daí, através das artérias, para a face, e com isso uma moderada tristeza que impede esse sangue de voltar ao coração. O mesmo transparece tão comumente quando se chora; pois, como direi logo mais, é o amor unido à tristeza que causa a maioria das lágrimas; e o mesmo surge na cólera, onde amiúde um rápido desejo de vingança se mistura ao amor, ao ódio e à tristeza.

Art. 118. Dos tremores.

Os tremores têm duas causas diversas: uma consiste no fato de chegarem às vezes muito poucos espíritos do cérebro para os nervos, e a outra de às vezes chegarem aí em demasia para poderem fechar bem as pequenas passagens dos músculos que, segundo foi dito no artigo 11, devem ser fechados para determinar os movimentos dos membros. A primeira causa aparece na tristeza

e no medo, assim como quando trememos de frio, pois estas paixões podem, da mesma maneira que a frialdade do ar, espessar o sangue de tal forma que não forneça ao cérebro bastantes espíritos para enviá-los aos nervos. A outra causa aparece amiúde nos que desejam ardentemente algo, e nos que estão fortemente comovidos pela cólera, como também nos que estão ébrios: pois estas duas paixões, assim como o vinho, fazem ir às vezes tantos espíritos ao cérebro que não podem ser daí regularmente conduzidos para os músculos.

Art. 119. Da languidez.

A languidez é uma disposição para relaxar e ficar sem movimento, que é sentida em todos os membros; provém, tal como o tremor, do fato de não irem suficientes espíritos para os nervos, mas de uma forma diferente; pois a causa do tremor é que não os há bastantes no cérebro para obedecerem às determinações da glândula quando ela os impele para algum músculo, ao passo que o langor procede do fato de a glândula não os determinar a ir para alguns músculos de preferência a outros.

Art. 120. Como ela é causada pelo amor e pelo desejo.

E a paixão que causa mais comumente este efeito é o amor, unido ao desejo de uma coisa cuja aquisição não se imagina possível no momento presente; pois o amor ocupa de tal forma a alma em considerar o objeto amado, que emprega todos os espíritos que se encontram no cérebro em representar-lhe a imagem e detém todos os movimentos da glândula que não sirvam para tal efeito. E cumpre notar, no tocante ao desejo, que a propriedade que lhe atribuí de tornar o corpo mais móvel só lhe convém quando se imagina que o objeto desejado é tal que se pode desde esse momento fazer algo que sirva para adquiri-lo; pois se, ao contrário, se imagina que é impossível naquele momento fazer algo de útil para isso, toda a agitação do desejo permanece no cérebro, sem passar de modo algum aos nervos, e sendo aí inteiramente empregada em fortalecer a ideia do objeto desejado, deixa o resto

do corpo languesciente.

Art. 121. Que também pode ser causada por outras paixões.

É verdade que o ódio, a tristeza e mesmo a alegria também podem causar certo langor quando são muito violentos, porque ocupam inteiramente a alma em considerar seu objeto, principalmente quando se lhe junta o desejo de uma coisa para cuja aquisição em nada podemos contribuir no momento presente. Mas, como nos detemos muito mais a considerar os objetos que unimos a nós voluntariamente do que aqueles de que nos separamos ou quaisquer outros, e como a languidez não depende de uma surpresa, mas necessita de algum tempo para se formar, ela se encontra muito mais no amor do que em todas as outras paixões.

Art. 122. Do desmaio.

O desmaio não está muito afastado da morte, pois se morre quando o fogo que há no coração se extingue por completo, e só se cai em desmaio quando ele é de tal modo abafado que ainda permanecem alguns restos de calor que podem em seguida reacendê-lo. Ora, há muitas indisposições do corpo que nos podem levar assim a tombar em desfalecimento; mas entre as paixões apenas a extrema alegria, nota-se, dispõe desse poder; e creio que a forma para causar tal efeito é que, abrindo extraordinariamente os orifícios do coração, o sangue das veias entra nele tão de repente e em tão grande quantidade, que o calor não pode rarefazê-lo assaz prontamente para levantar as pequenas peles que fecham as entradas dessas veias: é por esse meio que ele abafa o fogo, o qual costuma manter quando entra no coração apenas com medida.

Art. 123. Por que não se desmaia de tristeza?

Parece que uma grande tristeza sobrevinda inopinadamente deve apertar de tal modo os orifícios do coração que pode também extinguir-lhe o fogo; mas, não obstante, não se observa que isso aconteça, ou, se acontece, é muito raramente; a razão disso, creio,

é que não pode haver no coração tão pouco sangue que não baste para manter o calor, quando esses orifícios estão quase fechados.

Art. 124. Do riso.

O riso consiste em que o sangue que procede da cavidade direita do coração pela veia arteriosa, inflando de súbito e repetidas vezes os pulmões, faz com que o ar neles contido seja obrigado a sair daí com impetuosidade pelo gasnete, onde forma uma voz inarticulada e estrepitosa; e tanto os pulmões, ao se inflarem, quanto este ar, ao sair, impelem todos os músculos do diafragma, do peito e da garganta, mediante o que movem os do rosto que têm com eles qualquer conexão; e não é mais que essa ação do rosto, com essa voz inarticulada e estrepitosa, que chamamos riso.

Art. 125. Por que ele não acompanha as maiores alegrias?

Ora, ainda que pareça ser o riso um dos principais sinais da alegria, essa não pode todavia provocá-lo, exceto quando é apenas moderada e há alguma admiração ou algum ódio misturado com ela: pois verificamos por experiência que, quando estamos extraordinariamente alegres, nunca o motivo dessa alegria nos leva a estourar de riso, e não podemos mesmo ser a ele levados por qualquer outra causa, exceto quando estamos tristes; e a razão disso é que, nas grandes alegrias, o pulmão está sempre tão cheio de sangue que não pode encher-se mais repetidamente.

Art. 126. Quais são as suas principais causas?

E só posso notar duas causas que façam assim subitamente inflar o pulmão. A primeira é a surpresa da admiração, a qual, estando unida à alegria, pode abrir tão prontamente os orifícios do coração que grande abundância de sangue, entrando de repente em seu lado direito pela veia cava, aí se rarefaz e, passando daí à veia arteriosa, infla os pulmões. A outra é a mistura de algum líquido que aumenta a rarefação do sangue; e não encontro nada mais próprio para isso do que a parte mais fluida daquele que procede do baço, parte que, sendo impelida para o coração por alguma ligeira emoção

de ódio, ajudada pela surpresa da admiração e misturando-se com o sangue que vem dos outros lugares do corpo, o qual a alegria faz entrar nele com abundância, pode levar este sangue a dilatar-se aí muito mais que de ordinário; da mesma maneira que vemos uma porção de outros líquidos se inflarem de repente, estando sobre o fogo, quando se lança um pouco de vinagre no vasilhame em que se acham; pois a mais fluida parte do sangue proveniente do baço é de natureza semelhante à do vinagre.

A experiência também nos mostra que, em todas as circunstâncias que podem produzir este riso estrepitoso que vem do pulmão, há sempre algum pequeno motivo de ódio, ou ao menos de admiração. E aqueles cujo baço não é muito sadio estão sujeitos a ser não só mais tristes, mas também, por intervalos, mais alegres e mais dispostos a rir que os outros: posto que o baço envia duas espécies de sangue para o coração, uma muita espessa e grosseira, que causa a tristeza; a outra muito fluida e sutil, que causa a alegria. E amiúde, depois de rir muito, sentimo-nos naturalmente inclinados à tristeza, porque, estando esgotada a parte mais fluida do sangue do baço, a outra, mais grosseira, segue-a para o coração.

Art. 127. Qual é sua causa na indignação.

Quanto ao riso que acompanha algumas vezes a indignação, é comumente artificial e fingido; mas, quando natural, parece vir da alegria que sentimos ao verificar que o mal que nos indignou não pode ofender-nos e, com isso, que estamos surpresos com a novidade ou com o encontro inopinado deste mal; de modo que a alegria, o ódio e a admiração para ele contribuem. Todavia, quero crer que é possível também produzi-lo sem qualquer alegria, pelo simples movimento da aversão, que envia sangue do baço ao coração, onde é rarefeito e impelido para o pulmão ao qual infla facilmente se o encontra quase vazio; e em geral tudo o que pode inflar subitamente o pulmão desta maneira causa a ação exterior do riso, exceto quando a tristeza a transmuda na dos gemidos e dos gritos que acompanham as lágrimas.

A esse propósito, Vives escreveu de si próprio que, estando

uma vez muito tempo sem comer, os primeiros bocados que metia na boca o obrigavam a rir; o que podia provir do fato de seu pulmão, vazio de sangue devido à falta de alimento, se encher prontamente com o primeiro suco que passava do estômago para o coração, e que só a imaginação de comer podia levá-lo, antes mesmo que o dos alimentos ingeridos aí chegasse.

Art. 128. Da origem das lágrimas.

Assim como o riso jamais é causado pelas maiores alegrias, também as lágrimas nunca provêm de extrema tristeza, mas somente da que é moderada e acompanhada, ou seguida, de algum sentimento de amor, ou também de alegria. E, para compreender bem a sua origem, cumpre observar que, embora saia continuamente uma porção de vapores de todas as partes de nosso corpo, não há, todavia, nenhuma de onde saiam tantos como dos olhos, por causa da grandeza dos nervos ópticos e da multidão de pequenas artérias por onde eles lhes vêm; e que, assim como o suor se compõe apenas de vapores que, saindo das outras partes, se convertem em água em suas superfícies, do mesmo modo as lágrimas se tornam vapores que saem dos olhos.

Art. 129. Da maneira como os vapores se transmudam em água.

Ora, como já escrevi nos Meteoros, ao explicar de que forma os vapores do ar se convertem em chuva, que isso provém do fato de serem mais abundantes ou menos agitados que de ordinário, assim creio que, quando os que saem do corpo são muito menos agitados que de costume, ainda que não sejam tão abundantes, não deixam de se converter em água, o que provoca os suores frios que procedem algumas vezes da fraqueza, quando se está doente; e creio que, quando são muito mais abundantes, desde que não sejam com isso mais agitados, se convertem também em água, o que é causa do suor que surge quando se faz algum exercício.

Mas então os olhos não suam, porque, durante os exercícios do corpo, como a maioria dos espíritos vai para os músculos que

servem para movê-lo, vão menos para os olhos, através do nervo óptico. E é apenas uma e mesma matéria que compõe o sangue, enquanto está nas veias ou nas artérias, e os espíritos quando ele está no cérebro, nos nervos ou nos músculos, e os vapores quando sai em forma de ar, e enfim o suor ou as lágrimas quando se espessa em água sobre a superfície do corpo ou dos olhos.

Art. 130. Como o que causa dor ao olho excita-o a chorar.

E não consigo notar senão duas causas que façam os vapores que saem dos olhos se transmudarem em lágrimas. A primeira é quando a figura dos poros por onde passam é mudada por qualquer acidente que seja: pois isso, retardando o movimento desses vapores e modificando sua ordem, pode levá-los a se converterem em água. Assim, basta que um argueiro caia no olho para arrancar-lhe algumas lágrimas porque, excitando neles a dor, altera a disposição de seus poros; de sorte que, tornando-se alguns mais estreitos, as pequenas partes dos vapores passam neles menos depressa, e que, em vez de saírem como antes igualmente distantes umas das outras, e permanecerem assim separadas, acabam por encontrar-se, porque a ordem destes poros está perturbada, mediante o que elas se juntam e assim se convertem em lágrimas.

Art. 131. Como se chora de tristeza.

A outra causa é a tristeza seguida de amor ou de alegria, ou em geral de qualquer causa que leva o coração a impelir mais sangue pelas artérias. A tristeza é aí requerida porque, resfriando todo o sangue, estreita os poros dos olhos; mas, como à medida que os estreita diminui também a quantidade de vapores a que devem dar passagem, isto basta para produzir lágrimas se a quantidade desses vapores não for ao mesmo tempo aumentada por alguma outra causa; e nada a aumenta mais do que o sangue enviado ao coração, na paixão do amor. Por isso vemos que os que estão tristes não derramam continuamente lágrimas, mas apenas por intervalos, quando fazem alguma nova reflexão sobre os objetos

pelos quais têm afeição.

Art. 132. Dos gemidos que acompanham as lágrimas.

E então os pulmões também se enchem às vezes de repente pela abundância do sangue que entra aí dentro e que expulsa o ar que costumam conter, o qual, saindo pelo gasnete, engendra os gemidos e os gritos que costumam acompanhar as lágrimas; e esses gritos são comumente mais agudos do que os que acompanham o riso, embora sejam produzidos quase da mesma maneira; a razão disso é que os nervos que servem para alargar ou estreitar os órgãos da voz, para torná-la mais grossa, ou mais aguda, estando unidos aos que abrem os orifícios do coração durante a alegria e os contraem durante a tristeza, fazem com que esses órgãos se alarguem ou se estreitem ao mesmo tempo.

Art. 133. Por que choram facilmente os velhos e as crianças?

As crianças e os velhos são mais inclinados a chorar do que os de meia-idade, mas é por razões diversas. Os velhos choram amiúde de afeição e de alegria; pois essas duas paixões unidas em conjunto enviam muito sangue ao coração e daí muitos vapores aos olhos; e a agitação desses vapores é de tal forma retardada pela frialdade de suas índoles que se convertem facilmente em lágrimas, conquanto nenhuma tristeza as precedesse. Porque se alguns velhos choram também muito facilmente por irritação, não é tanto o temperamento de seus corpos, mas o de seus espíritos que os dispõe a tanto; e isso só acontece aos que são tão fracos que se deixam sobrepujar inteiramente por pequenos motivos de dor, medo ou piedade. O mesmo ocorre com as crianças, que não choram quase de alegria, mas muito mais de tristeza, mesmo quando ela não é acompanhada de amor; pois têm sempre bastante sangue para produzir muitos vapores, os quais, tendo seu movimento retardado pela tristeza, se convertem em lágrimas.

Art. 134. Por que algumas crianças empalidecem em vez de chorar?

Todavia, há algumas que empalidecem em vez de chorar quando estão zangadas; o que pode testemunhar haver nelas um juízo e uma coragem extraordinários, a saber, quando isso provém do fato de considerarem a grandeza do mal e se prepararem para forte resistência, tal como fazem os que são mais idosos; mas trata-se mais comumente de marca de má índole, a saber, quando isto provém do fato de serem propensas ao ódio ou ao medo; pois estas são paixões que diminuem a matéria das lágrimas, e vê-se, ao contrário, que as que choram muito facilmente são propensas ao amor e à piedade.

Art. 135. Dos suspiros.

A causa dos suspiros é muito diferente da causa das lágrimas, embora pressuponham, como essas, a tristeza; pois, ao passo que somos incitados a chorar quando os pulmões estão cheios de sangue, somos incitados a suspirar quando se acham quase vazios, e quando alguma imaginação de esperança ou de alegria abre o orifício da artéria venosa, que a tristeza estreitara, porque então, caindo o pouco sangue que resta nos pulmões de repente no lado esquerdo do coração por essa artéria venosa, e sendo para aí impelido pelo desejo de alcançar esta alegria, o qual agita ao mesmo tempo todos os músculos do diafragma e do peito, o ar é impelido prontamente pela boca para os pulmões, a fim de preencher neles o lugar deixado por esse sangue; e é isso que se chama suspiro.

Art. 136. De onde provêm os efeitos das paixões que são particulares a certos homens?

De resto, para suprir aqui em poucas palavras tudo quanto se poderia acrescentar no tocante aos diversos efeitos ou às diversas causas das paixões, contentar-me-ei em repetir o princípio em que se apoia tudo o que escrevi, a saber, que há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo que, quando se uniu uma vez qualquer ação corporal com algum pensamento, nenhum dos dois torna a

apresentar-se a nós sem que o outro também esteja presente, e que não são sempre as mesmas ações que unimos aos mesmos pensamentos; pois isso basta para dar a razão de tudo quanto cada um de nós pode advertir de particular em si ou em outrem, no tocante a esta matéria, e que não foi ainda explicado¹⁰⁰.

E, por exemplo, é fácil pensar que as estranhas aversões de alguns, que os impedem de suportar o odor das rosas ou a presença de um gato, ou coisas semelhantes, provêm apenas do fato de terem sido no começo de suas vidas fortemente ofendidos por quaisquer objetos parecidos, ou então de terem compartilhado do sentimento de suas mães, que se viram por eles ofendidas quando grávidas; pois é certo que há relação entre todos os movimentos da mãe e os da criança que está em seu ventre, de modo que o que é contrário a uma prejudica a outra. E o odor das rosas pode ter causado grande dor de cabeça a uma criança quando ainda se achava no berço, ou então um gato pode tê-la amedrontado fortemente, sem que ninguém tivesse reparado nisso ou que em seguida restasse qualquer lembrança, embora a ideia da aversão que tivera então por estas rosas ou por este gato permaneça impressa em seu cérebro até o fim da vida.

*Art. 137. Do uso das cinco paixões aqui explicadas, na medida em que se relacionam ao corpo*¹⁰¹.

Depois de ter dado as definições do amor, do ódio, do desejo, da alegria, da tristeza, e tratado de todos os movimentos corporais que as causam ou as acompanham, só nos resta considerar aqui o seu uso. No tocante a isso, cumpre observar que, segundo o que a natureza instituiu, elas se relacionam todas ao corpo e são dadas à alma apenas na medida em que a ele está unida; de sorte que o seu uso natural é incitar a alma a consentir e a contribuir nas ações que podem servir para conservar o corpo ou para torná-lo de alguma forma mais perfeito; e nesse sentido a tristeza e a alegria são as duas primeiras a serem empregadas.

Pois a alma não é imediatamente advertida das coisas que prejudicam o corpo senão pelo sentimento que tem da dor, o qual produz nela primeiramente a paixão da tristeza, em seguida o ódio

pelo que provoca esta dor, e em terceiro lugar o desejo de se livrar dela; do mesmo modo, a alma não é imediatamente advertida das coisas úteis ao corpo senão por uma espécie de prazer físico que, excitando nela a alegria, engendra em seguida o amor por aquilo que se crê ser a sua causa, e enfim o desejo de adquirir aquilo que pode fazer com que se continue nesta alegria ou então que se goze ainda, depois, de outra semelhante. O que mostra que todas as cinco são muito úteis com respeito ao corpo, e mesmo que a tristeza antecede de alguma forma e é mais necessária que a alegria, e o ódio mais que o amor, porque importa mais repelir as coisas que prejudicam e podem destruir do que adquirir as que acrescentam alguma perfeição sem a qual se pode subsistir.

Art. 138. De seus defeitos e dos meios de corrigi-los.

Mas embora este uso das paixões seja o mais natural que elas possam ter e embora todos os animais sem razão conduzam a sua vida apenas por movimentos corporais semelhantes aos que costumam em nós acompanhá-las, e nas quais elas incitam nossa alma a consentir, no entanto nem sempre tal uso é bom, posto que há muitas coisas nocivas ao corpo que não causam, no começo, nenhuma tristeza ou que proporcionam mesmo alegria, e outras que lhe são úteis, ainda que de início sejam incômodas¹⁰².

Além disso, fazem parecer, quase sempre, tanto os bens como os males que representam, bem maiores e mais importantes do que são, de modo que nos incitam a procurar uns e a fugir de outros com mais ardor e mais cuidado do que é conveniente¹⁰³, como vemos também que os animais são muitas vezes enganados por meio de engodos, e que para evitar pequenos males precipitam-se em outros maiores; eis por que devemos servir-nos da experiência e da razão para distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor, a fim de não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a nada com excesso.

Art. 139. Do uso das mesmas paixões, na medida em que pertencem à alma, e primeiramente do amor.

O que bastaria se tivéssemos em nós apenas o corpo, ou se este fosse a nossa melhor parte; mas, desde que é somente a menor, devemos principalmente considerar as paixões na medida em que pertencem à alma, em relação à qual o amor e o ódio provêm do conhecimento¹⁰⁴ e precedem a alegria e a tristeza, exceto quando essas duas últimas tomam o lugar do conhecimento, de que são espécies. E, quando este conhecimento é verdadeiro, isto é, quando as coisas que ela nos leva a amar são verdadeiramente boas, e as que nos leva a odiar são verdadeiramente más, o amor é incomparavelmente melhor do que o ódio; ele não poderia ser demasiado grande e nunca deixa de produzir a alegria. Digo que este amor é extremamente bom porque, unindo a nós verdadeiros bens, nos aperfeiçoa outro tanto. Digo também que não poderia ser demasiado grande, pois tudo o que o mais excessivo pode fazer é nos unir tão perfeitamente a esses bens que o amor que temos particularmente por nós mesmos não introduza aí qualquer distinção, o que creio nunca poderá ser mau; e é necessariamente seguido de alegria, porque nos representa o que amamos como um bem que nos pertence.

Art. 140. Do ódio.

O ódio, ao contrário, não pode ser tão pequeno que não prejudique; e nunca existe sem tristeza. Digo que não pode ser demasiado pequeno porque não somos incitados a qualquer ação pelo ódio ao mal, que não pudéssemos sê-lo ainda mais pelo amor ao bem, ao qual é contrário, ao menos quando este bem e este mal são bastante conhecidos; pois confesso que o ódio ao mal, que só se manifesta pela dor, é necessário com respeito ao corpo; mas não falo aqui senão daquele que resulta de um conhecimento mais claro, e relaciono-o apenas com a alma. Digo também que nunca existe sem tristeza, porque, sendo o mal apenas uma privação, não pode ser concebido sem algum sujeito real em que exista; e nada há de real que não tenha em si alguma bondade, de modo que o ódio que nos afasta de algum mal afasta-nos, pelo mesmo meio, do bem a que está unido¹⁰⁵, e a privação desse bem, sendo representada à nossa alma como um defeito que é seu, excita nela a tristeza: por

exemplo, o ódio que nos distancia dos maus costumes de alguém distancia-nos pelo mesmo meio de sua convivência, na qual poderíamos sem isso auferir algum bem cuja privação nos irrita. E assim em todos os outros ódios pode-se notar algum motivo de tristeza.

Art. 141. Do desejo, da alegria e da tristeza.

Quanto ao desejo, é evidente que, quando procede de um verdadeiro conhecimento, não pode ser mau, desde que não seja excessivo e esse conhecimento o regule. É evidente também que a alegria não pode deixar de ser boa, nem a tristeza de ser má, em relação à alma, porque é na tristeza que consiste toda incomodidade que a alma recebe do mal, e é na alegria que consiste todo gozo do bem que lhe pertence; de maneira que, se não tivéssemos corpo, eu ousaria dizer que não poderíamos nos abandonar demais ao amor e à alegria, nem evitar demais o ódio e a tristeza; mas os movimentos corporais que o acompanham podem ser todos nocivos à saúde, quando são muito violentos, e, ao contrário, ser-lhe úteis quando são apenas moderados¹⁰⁶.

Art. 142. Da alegria e do amor, comparados com a tristeza e o ódio.

De resto, posto que o ódio e a tristeza devem ser rejeitados pela alma, mesmo quando procedem de verdadeiro conhecimento, com maior razão devem sê-lo quando provêm de alguma falsa opinião. Mas é de duvidar que o amor e a alegria sejam bons ou não quando se acham tão mal fundados; e parece-me que, se os considerarmos precisamente naquilo que são em si próprios com respeito à alma, poderemos dizer que, embora a alegria seja menos sólida e o amor menos vantajoso do que quando possuem um melhor fundamento, não deixam de ser preferíveis à tristeza e ao ódio tão mal fundados¹⁰⁷: de modo que, nos recontros da vida em que não podemos evitar o azar de sermos enganados¹⁰⁸, agimos sempre melhor pendendo para as paixões que tendem para o bem do que para aquelas que dizem respeito ao mal, ainda que seja apenas

para evitá-lo; e, muitas vezes, mesmo uma falsa alegria vale mais que uma tristeza cuja causa é verdadeira. Mas não ousei dizer o mesmo do amor em relação ao ódio; pois, quando o ódio é justo, afasta-nos apenas do objeto que contém o mal de que é bom estar separado, ao passo que o amor que é injusto nos une a coisas que podem prejudicar, ou, ao menos, que não merecem ser tão consideradas por nós como o são, o que nos avilta e nos rebaixa.

Art. 143. Das mesmas paixões, na medida em que se referem ao desejo¹⁰⁹.

E é mister notar exatamente que o que acabo de dizer dessas quatro paixões só se verifica quando são consideradas precisamente em si próprias e não nos levam a nenhuma ação; pois, na medida em que excitam em nós o desejo, por cujo intermédio regulam os nossos costumes, é certo que todas aquelas cuja causa é falsa podem prejudicar, e que, ao contrário, todas aquelas cuja causa é justa podem servir, e mesmo que, quando são igualmente mal fundadas, a alegria é comumente mais nociva que a tristeza, porque esta, infundindo retenção e receio, predispõe de alguma maneira à prudência, ao passo que a outra torna inconsiderados e temerários os que se lhe abandonam.

Art. 144. Dos desejos cuja realização só depende de nós.

Mas, dado que essas paixões não podem levar a nenhuma ação, exceto por intermédio do desejo que excitam, é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisso que consiste a principal utilidade da Moral¹¹⁰: ora, como disse há pouco¹¹¹, esse desejo é sempre bom, quando segue um verdadeiro conhecimento, assim não pode deixar de ser mau, quando se funda em algum erro. E me parece que o erro mais comumente cometido no tocante aos desejos é o de não distinguirmos suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós das que não dependem de modo algum¹¹²: pois, quanto às que dependem tão somente de nós, isto é, de nosso livre arbítrio, basta saber que são boas para não poder desejá-las com

demasiado ardor¹¹³, porque é seguir a virtude fazer as coisas boas que dependem de nós, e é certo que nunca se poderia ter um desejo ardente demais pela virtude, além de que, não podendo deixar de lograr o que desejamos dessa forma, porquanto só de nós é que depende, recebemos sempre a satisfação que daí esperávamos¹¹⁴. Mas a falta que se costuma cometer nesse particular nunca é desejar demasiado, mas somente desejar demasiado pouco; e o soberano remédio contra isso é libertar o espírito, tanto quanto possível, de toda espécie de outros desejos menos úteis, e depois procurar conhecer muito claramente e considerar com atenção a bondade do que é de desejar.

Art. 145. Dos que não dependem senão de outras causas, e o que é a fortuna.

Quanto às coisas que não dependem de modo algum de nós, por boas que possam ser, jamais devemos desejá-las com paixão¹¹⁵, não só porque podem não acontecer, e por isso nos afligir tanto mais quanto mais tivermos desejado, mas principalmente porque, ocupando nosso pensamento, elas nos desviam de dedicar nossa afeição a outras coisas cuja aquisição depende de nós. E há dois remédios gerais contra esses desejos vãos: o primeiro é a generosidade, de que falarei abaixo; o segundo é que devemos amiúde refletir sobre a providência divina, e nos representar que é impossível que alguma coisa aconteça de maneira diferente da determinada desde toda a eternidade por esta providência; de sorte que ela é como uma fatalidade ou uma necessidade imutável que cumpre opor à fortuna para destruí-la como uma quimera que provém apenas do erro de nosso entendimento¹¹⁶.

Pois não podemos desejar senão o que consideramos de uma maneira como possível, e não podemos considerar possíveis as coisas que só dependem de nós na medida em que pensamos que dependem da fortuna, isto é, que julgamos que possam acontecer, e que outrora aconteceram outras semelhantes. Ora, essa opinião baseia-se apenas no fato de não conhecermos todas as causas que contribuem para cada efeito; pois, quando uma coisa que estimamos depender da fortuna não ocorre, isso testemunha que

alguma das causas necessárias para produzi-la falhou, e, por conseguinte, que era absolutamente impossível, e que jamais aconteceu outra semelhante, isto é, produção da qual houvesse faltado também uma causa semelhante: de modo que, se não tivéssemos ignorado isso de antemão, nunca a teríamos considerado como possível, nem, por conseguinte, a teríamos desejado¹¹⁷.

Art. 146. Dos que dependem de nós e de outrem.

É mister, portanto, rejeitar inteiramente a opinião vulgar de que há fora de nós uma fortuna que faz com que as coisas sobrevenham ou não sobrevenham, a seu bel-prazer, e saber que tudo é conduzido pela providência divina, cujo decreto eterno é de tal modo infalível e imutável que, excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre arbítrio¹¹⁸, devemos pensar que, com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de sorte que não podemos sem erro desejar que aconteça de outra forma¹¹⁹. Mas, como a maioria de nossos desejos se estende a coisas que não dependem de nós nem todas de outrem, devemos exatamente distinguir nelas o que depende apenas de nós, a fim de estender nosso desejo tão somente a isso; e quanto ao mais, embora devamos considerar sua ocorrência inteiramente fatal e imutável, a fim de que nosso desejo não se ocupe de modo algum com isso, não devemos deixar de considerar as razões que levam mais ou menos a esperá-la, a fim de que essas razões sirvam para regular nossas ações¹²⁰: pois, por exemplo, se tivéssemos de tratar de algo em um lugar onde pudéssemos

ir por dois caminhos diversos, um dos quais costuma ser muito mais seguro do que o outro, embora talvez o decreto da providência seja tal que, se formos pelo caminho considerado mais seguro, seremos certamente roubados, e que, ao contrário, poderemos passar pelo outro sem qualquer perigo, não devemos por isso ser indiferentes à escolha de um ou de outro, nem repousarmos sobre a fatalidade imutável desse decreto; mas a razão quer que escolhamos o caminho que costuma ser o mais seguro; e nosso

desejo deve ser realizado nesse particular quando nós o seguimos, qualquer que seja o mal que daí nos sobrevenha, porque, sendo este mal em relação a nós inevitável, não temos nenhum motivo de aspirar a sermos dele isentos, mas somente executar da melhor forma o que nosso entendimento pode conhecer, assim como suponho que o executamos. E é certo que, quando nos exercitamos em distinguir assim a fatalidade da fortuna, habituamo-nos facilmente a regradar de tal modo nossos desejos, na medida em que sua realização não depende senão de nós, que eles podem sempre nos proporcionar inteira satisfação.

Art. 147. Das emoções interiores da alma.

Acrescentarei somente mais uma consideração que me parece servir muito para nos impedir de receber qualquer incomodidade das paixões; nosso bem e nosso mal dependem principalmente das emoções interiores que são excitadas na alma apenas pela própria alma, no que diferem dessas paixões, que dependem sempre de algum movimento dos espíritos; e, embora essas emoções da alma estejam muitas vezes unidas às paixões que se lhes assemelham, podem amiúde também encontrar-se com outras, e mesmo nascer das que lhe são contrárias¹²¹.

Por exemplo, quando um marido chora sua mulher morta, que (como acontece às vezes) ele ficaria irritado de vê-la ressuscitada, pode suceder que seu coração seja oprimido pela tristeza que nele provocam o aparato dos funerais e a ausência de uma pessoa a cujo convívio estava acostumado; e pode suceder que alguns restos de amor ou de piedade que se apresentam à sua imaginação arranquem verdadeiras lágrimas de seus olhos, não obstante sentir secreta alegria no mais íntimo da alma, emoção que possui tanto poder que a tristeza, e as lágrimas que a acompanham em nada podem diminuir sua força. E quando lemos aventuras estranhas num livro, ou quando as vemos representadas num teatro, isso excita às vezes em nós a tristeza, outras vezes a alegria, ou o amor, ou o ódio, e geralmente todas as paixões, segundo a diversidade dos objetos que se oferecem à nossa imaginação; mas com isso temos prazer de senti-las erguerem-se em nós, e esse prazer é uma

alegria intelectual que pode tanto nascer da tristeza como de todas as outras paixões.

Art. 148. Que o exercício da virtude é um soberano remédio contra as paixões.

Ora, posto que essas emoções interiores nos tocam mais de perto e têm, por conseguinte, muito mais poder sobre nós do que as paixões que se encontram com elas, e das quais diferem, é certo que, contanto que a alma tenha sempre do que se contentar em seu íntimo, todas as perturbações que vêm de outras partes não dispõem de poder algum para prejudicá-la; mas antes servem para aumentar a sua alegria, pelo fato de, vendo que não pode ser por eles ofendida, conhecer com isso sua própria perfeição.

E, para que a nossa alma tenha assim do que estar contente, precisa apenas seguir estritamente a virtude¹²². Pois, quem quer que haja vivido de tal maneira que sua consciência não possa censurá-lo de nunca ter deixado de fazer todas as coisas que julgou serem as melhores¹²³ (que é o que chamo aqui seguir a virtude), recebe daí uma satisfação tão poderosa para torná-lo feliz que os mais violentos esforços da paixão nunca têm poder suficiente para perturbar a tranquilidade de sua alma.

TERCEIRA PARTE

DAS PAIXÕES PARTICULARES

Art. 149. Da estima e do desprezo.

Após haver explicado as seis paixões primitivas, que são como os gêneros de que todas as outras constituem espécies, observarei aqui sucintamente o que há de particular em cada uma dessas outras, e mantereí a ordem segundo a qual as enumerei mais acima¹²⁴. As duas primeiras são a estima e o desprezo; pois, embora esses nomes signifiquem ordinariamente apenas as opiniões

desapaixonadas que se têm do valor de cada coisa, todavia, dado que dessas opiniões nascem às vezes paixões às quais não foram atribuídos nomes particulares, parece-me que esses possam ser-lhes atribuídos. E a estima, na medida em que é uma paixão, é uma inclinação da alma para representar a si o valor da coisa estimada, inclinação causada por movimento particular dos espíritos de tal modo conduzidos ao cérebro que fortalecem as impressões que servem para este efeito; como, ao contrário, a paixão do desprezo é uma inclinação da alma para considerar a baixeza ou a pequenez daquilo que despreza, causada pelo movimento dos espíritos que fortalecem a ideia desta pequenez.

Art. 150. Que essas duas paixões são apenas espécies de admiração.

Assim, essas duas paixões são apenas espécies de admiração¹²⁵, pois, quando não admiramos a grandeza nem a pequenez de um objeto, não lhe damos nem mais nem menos importância do que a razão nos dita que devemos dar, de forma que o estimamos ou o desprezamos então sem paixão; e, conquanto muitas vezes a estima seja excitada em nós pelo amor, e o desprezo pelo ódio, isso não é universal e provém apenas do fato de estarmos mais ou menos inclinados a considerar a grandeza ou a pequenez de um objeto em virtude de termos mais ou menos afeição por ele.

Art. 151. Que podemos estimar-nos ou desprezar-nos a nós próprios.

Ora, essas duas paixões podem em geral referir-se a todas as espécies de objetos; mas são principalmente notáveis quando as referimos a nós mesmos, isto é, quando é nosso próprio mérito que estimamos ou desprezamos; e o movimento dos espíritos que as causa é, então, de tal modo manifesto que muda mesmo a expressão, os gestos, o andar e em geral todas as ações dos que concebem uma melhor ou pior opinião de si próprios que de ordinário¹²⁶.

Art. 152. Por que motivo podemos estimar-nos?

E, como uma das principais partes da sabedoria é saber de que forma e por que motivo cada qual deve estimar-se ou desprezar-se¹²⁷, procurarei aqui dizer minha opinião¹²⁸. Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades; pois só pelas ações que dependem desse livre arbítrio é que podemos com razão ser louvados ou censurados e ele nos faz de alguma maneira semelhantes a Deus, tornando-nos senhores de nós próprios, contanto que não percamos, por covardia, os direitos que ele nos concede¹²⁹.

Art. 153. No que consiste a generosidade?

Assim creio que a verdadeira generosidade, que leva um homem a estimar-se ao mais alto ponto em que pode legitimamente estimar-se, consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso¹³⁰, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores¹³¹; o que é seguir perfeitamente a virtude.

Art. 154. Que ela impede que se despreze os outros.

Os que têm esse conhecimento e sentimento de si próprios persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também os pode ter de si, porque nisso nada há que dependa de outrem¹³². Daí por que nunca desprezam ninguém; e, embora vejam muitas vezes que os outros cometem faltas que fazem aparecer suas fraquezas, sentem-se, todavia, mais inclinados a desculpá-los do que a censurá-los e a crer que é mais por falta de conhecimento do que por falta de boa vontade que as cometem; e, como não

pensam ser muito inferiores aos que possuem mais bens ou honras, ou mesmo mais espírito, mais saber, mais beleza, ou em geral que os superam em algumas outras perfeições, também não se julgam muito acima dos que superam, porque todas essas coisas lhes parecem muito pouco consideráveis em comparação com a boa vontade, pela qual tão somente eles se apreciam, e que supõem também existir, ou ao menos poder existir, em cada um dos outros homens¹³³.

Art. 155. Em que consiste a humildade virtuosa?

Assim, os mais generosos costumam ser os mais humildes; e a humildade virtuosa consiste apenas em que a reflexão que fazemos sobre a debilidade de nossa natureza e sobre as faltas que podemos ter cometido outrora, ou somos capazes de cometer agora, que não são menores do que as que podem ser cometidas por outros, é causa de não nos preferirmos a ninguém e de pensarmos que os outros, tendo seu livre arbítrio tanto quanto nós, também podem usá-lo bem.

Art. 156. Quais são as propriedades da generosidade e como ela serve de remédio contra todos os desregramentos¹³⁴ das paixões?

Os que são generosos dessa forma são naturalmente levados a fazer grandes coisas, e, todavia, a nada empreender de que não se sintam capazes; e, como nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos. E com isso são inteiramente senhores de suas paixões¹³⁵, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada; e do ódio para com os homens, porque os estimam a todos; e do medo, porque a confiança que depositam na sua própria virtude os tranquiliza; e enfim da cólera, porque, apreciando muito pouco todas as coisas dependentes de outrem, nunca concedem tanta vantagem a seus inimigos a ponto de

reconhecer que são por eles ofendidos.

Art. 157. Do orgulho.

Todos os que concebem boa opinião de si próprios por alguma outra causa, qualquer que seja, não têm verdadeira generosidade, mas somente orgulho, que é sempre muito vicioso, lembra o seja tanto mais quanto a causa pela qual nós nos estimamos for mais injusta; e a mais injusta de todas é quando se é orgulhoso sem nenhum motivo; isto é, sem que se pense por isso haver em si qualquer mérito pelo qual se deva ser estimado, mas só porque não se faz caso do mérito, e porque, imaginando-se que a glória não passa de uma usurpação, crê-se que os que se atribuem mais glória são os que a têm mais. Esse vício é tão desarrazoado e absurdo, que eu teria dificuldade em acreditar que existem homens que se deixam levar por ele, se jamais alguém tivesse sido louvado injustamente; mas a lisonja é tão comum em toda parte que não há homem, por defeituoso que seja, que não se veja muitas vezes estimado por coisas que não merecem nenhum louvor, ou mesmo que merecem censura; o que dá ocasião aos mais ignorantes e aos mais estúpidos de incidirem nesta espécie de orgulho¹³⁶.

Art. 158. Que os seus efeitos são contrários aos da generosidade.

Mas, qualquer que seja a causa pela qual alguém se estima, se for diferente da vontade que se sente em si mesmo de usar sempre bem o próprio livre arbítrio, da qual eu disse que vem a generosidade, ela produz sempre um orgulho muito censurável, e que é tão diversa dessa verdadeira generosidade que produz efeitos inteiramente contrários; pois todos os outros bens, como o espírito, a beleza, as riquezas, as honras, etc., costumando ser tanto mais apreciados quanto em menos pessoas se encontrem, e sendo mesmo para a maioria de tal natureza que não podem ser comunicados a muitos, isso leva os orgulhosos a esforçarem-se por rebaixar todos os outros homens, e, sendo escravos de seus desejos, têm a alma incessantemente agitada pelo ódio, inveja,

ciúme ou cólera.

Art. 159. Da humildade viciosa.

Quanto à baixeza ou humildade viciosa, consiste principalmente no fato de nos sentirmos fracos ou pouco resolutos, e, como se não dispuséssemos do uso inteiro de nosso livre arbítrio, de não podermos impedir-nos de fazer coisas das quais sabemos que nos arrependemos depois¹³⁷; e também no fato de crermos que não podemos subsistir por nós próprios, nem passar sem muitas coisas cuja aquisição depende de outrem. Assim é diretamente oposta à generosidade; e acontece muitas vezes que os que possuem o espírito mais baixo são os mais arrogantes e soberbos, da mesma maneira como os mais generosos são os mais modestos e os mais humildes. Mas, enquanto os que têm o espírito forte e generoso não mudam de humor nas prosperidades ou adversidades que lhes ocorrem, os que o têm débil e abjeto são conduzidos apenas pela fortuna, e a prosperidade não os infla menos que a adversidade os toma humildes. Mesmo se vê amiúde que se rebaixam vergonhosamente perante aqueles de quem esperam algum proveito ou temem algum mal, e que ao mesmo tempo se elevam insolentemente acima daqueles de quem não esperam nem temem coisa alguma.

Art. 160. Qual é o movimento dos espíritos nessas paixões?

De resto, é fácil reconhecer que o orgulho e a baixeza não são somente vícios, mas também paixões, porque a sua emoção aparece fortemente no exterior dos que são subitamente inflados ou abatidos por alguma nova circunstância; mas é de duvidar que a generosidade e a humildade, que são virtudes, possam também ser paixões, porque seus movimentos aparecem menos, e porque se afigura que a virtude não concorda tanto com a paixão como o faz o vício.

Todavia, não vejo razão que impeça que o mesmo movimento dos espíritos que serve para fortalecer um pensamento, quando tem um fundamento que é mau, não o possa fortalecer também, quando

o seu fundamento é justo; e como o orgulho e a generosidade consistem apenas na boa opinião que temos de nós próprios, e só diferem em que esta opinião é injusta num e justa na outra, parece-me que podemos relacioná-los a uma mesma paixão, que é excitada por um movimento composto pelos da admiração, da alegria e do amor, tanto do que temos por nós próprios como do que temos pela coisa que leva alguém a se estimar: como, ao contrário, o movimento que excita a humildade, quer virtuosa, quer viciosa, é composto dos da admiração, da tristeza e do amor que se sente por si próprio, misturado com o ódio que se nutre pelos próprios defeitos, que fazem com que a gente se despreze; e toda a diferença que observo nesses movimentos é que o da admiração goza de duas propriedades: a primeira, que a surpresa a torna forte desde o começo, e a outra, que é igual em sua continuação, isto é, que os espíritos continuam movendo-se na mesma proporção no cérebro.

Dessas propriedades a primeira encontra-se bem mais no orgulho e na baixeza do que na generosidade e na humildade virtuosa; e, ao contrário, a última se nota mais naquelas do que nessas duas outras; a razão disso é que o vício provém ordinariamente da ignorância¹³⁸, e que os que menos se conhecem são os mais sujeitos a se ensoberbecerem e a se humilharem mais do que devem, porque tudo quanto lhes acontece de novo os surpreende e faz com que, atribuindo-o a si próprios, se admirem e que se estimem ou se desprezem, conforme julguem que o que lhes sucede é ou não em seu proveito. Mas, como muitas vezes após uma coisa que os ensoberbeceu sobrevêm outra que os humilha, o movimento de suas paixões é variável ao contrário, nada há na generosidade que não seja compatível com a humildade virtuosa, nem aliás que as possa mudar, o que torna seus movimentos firmes, constantes e sempre muito semelhantes a si próprios. Mas não surgem tão de surpresa, porquanto os que se estimam dessa maneira conhecem suficientemente quais são as causas que os fazem estimarem-se; todavia, pode-se dizer que essas causas são tão maravilhosas (a saber, o poder de usar nosso livre arbítrio, que nos leva a nos apreciarmos a nós mesmos, e as imperfeições do sujeito em quem está esse poder, que nos levam a não nos

estimarmos demais) que todas as vezes que no-las representamos de novo proporcionam sempre nova admiração.

Art. 161. Como pode ser adquirida a generosidade.

É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são hábitos da alma que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas. É preciso notar também que tais pensamentos podem ser gerados somente pela alma, mas ocorre muitas vezes que algum movimento dos espíritos os fortaleça e, nesse caso, são ações de virtude e ao mesmo tempo paixões da alma¹³⁹; assim, embora não haja virtude à qual o bom nascimento pareça contribuir tanto como a que nos leva a nos apreciarmos apenas segundo o nosso justo valor, e ainda que seja fácil crer que todas as almas postas por Deus em nossos corpos não são igualmente nobres e fortes¹⁴⁰ (o que me levou a chamar esta virtude de generosidade¹⁴¹, segundo o uso de nossa língua, de preferência a magnanimidade, segundo o uso da Escola, onde não é muito conhecida), é certo, no entanto, que a boa formação muito serve para corrigir os defeitos do nascimento, e que, se nos ocuparmos muitas vezes em considerar o que é o livre arbítrio e quão grandes são as vantagens advindas do fato de se ter uma firme resolução de usá-lo bem, assim como, de outro lado, quão inúteis e vãos são todos os cuidados que afligem os ambiciosos, podemos excitar em nós a paixão e em seguida adquirir a virtude da generosidade¹⁴², sendo esta como que a chave de todas as outras virtudes e um remédio geral contra todos os desregramentos das paixões; parece-me que tal consideração bem merece ser observada¹⁴³.

Art. 162. Da veneração.

A veneração ou o respeito é uma inclinação da alma não só para estimar o objeto que reverencia mas também para se lhe submeter com algum temor, a fim de procurar torná-lo favorável; de maneira que só alimentamos veneração pelas causas livres que julgamos capazes de nos fazerem bem ou mal, sem que saibamos

qual dos dois hão de fazer; pois temos amor e devoção mais do que simples veneração por aquelas de quem não esperamos senão o bem e temos ódio por aquelas de quem não esperamos senão o mal; e, se não julgarmos que a causa deste bem ou deste mal seja livre, não nos submeteremos a ela para procurar torná-la favorável. Assim, quando os pagãos mostravam veneração pelos bosques, fontes ou montanhas, não eram propriamente essas coisas mortas que reverenciavam, mas as divindades que julgavam presidi-las. E o movimento dos espíritos que provoca esta paixão compõe-se daquele que excita a admiração e daquele que excita o medo, de que falarei adiante.

Art. 163. Do desdém.

Do mesmo modo, o que chamo desdém é a inclinação da alma para desprezar uma causa livre, julgando a seu respeito que, embora por sua natureza seja capaz de fazer bem ou mal, está, no entanto, tão abaixo de nós que não nos pode causar nem um nem outro. E o movimento dos espíritos que o excita é composto dos que provocam a admiração, a segurança ou a ousadia.

Art. 164. Do uso dessas duas paixões.

São a generosidade, a fraqueza do espírito ou a baixeza que determinam o bom e o mau uso dessas duas paixões: pois, quanto mais a alma é nobre e generosa, tanto maior é a inclinação para tributar a cada qual o que lhe pertence¹⁴⁴; e assim não se tem somente uma muito profunda humildade perante Deus, mas também se rende sem repugnância toda a honra e o respeito que é devido aos homens, a cada um segundo o grau e a autoridade que tem no mundo, e desprezam-se apenas os vícios. Ao contrário, os que possuem o espírito baixo e fraco estão sujeitos a pecar por excesso, às vezes por reverenciarem e temerem coisas que são dignas unicamente de desprezo, e outras vezes por desdenharem insolentemente as que mais merecem respeito; e passam amiúde muito prontamente da extrema impiedade à superstição, depois da superstição à impiedade, de sorte que não há vício nem

desregramento de espírito de que não sejam capazes.

Art. 165. Da esperança e do temor.

A esperança é uma disposição da alma para se persuadir de que advirá o que deseja, a qual é causada por um movimento particular dos espíritos, a saber, pelo da alegria e do desejo misturados em conjunto; e o temor é outra disposição da alma que a persuade de que a coisa desejada não advirá; e é de notar que, embora essas duas paixões sejam contrárias, é possível tê-las as duas juntas, a saber, quando se representam ao mesmo tempo diversas razões, das quais umas fazem julgar que a realização do desejo é fácil e outras a fazem parecer difícil.

Art. 166. Da segurança e do desespero.

E nunca uma dessas paixões acompanha o desejo sem que não deixe algum lugar à outra: pois, quando a esperança é tão forte que expulsa inteiramente o temor, ela muda de natureza e se chama segurança ou confiança; e, quando estamos certos de que aquilo que desejamos advirá embora continuemos a querer que advenha, deixamos, no entanto, de ser agitados pela paixão do desejo, que levava a buscar com inquietação sua ocorrência; do mesmo modo, quando o receio é tão extremo que tira todo lugar à esperança, converte-se em desespero; e esse desespero, representando a coisa como impossível, extingue inteiramente o desejo, o qual só se dirige às coisas possíveis.

Art. 167. Do ciúme.

O ciúme é uma espécie de temor que se relaciona ao desejo de conservar a posse de algum bem; e não provém tanto da força das razões que fazem julgar que se pode perdê-lo como da grande estima que se lhe concede, a qual leva a examinar até os menores motivos de suspeita e a tomá-los por razões fortemente consideráveis.

Art. 168. Em que essa paixão pode ser honesta.

E, porque se deve ter mais cuidado em conservar os bens que são muito grandes do que os que são menores, essa paixão pode ser justa e honesta em certas ocasiões. Assim, por exemplo, um capitão que guarda uma praça de grande importância tem o direito de ser cioso, isto é, de desconfiar de todos os meios pelos quais seria possível surpreendê-la; e uma mulher honesta não é censurada de ser ciosa de sua honra, isto é, de preservar-se não só de proceder, mas também de evitar até os menores motivos de maledicência.

Art. 169. Em que é censurável.

Mas rimos de um avarento quando é ciumento de seu tesouro, isto é, quando o come com os olhos e não se afasta dele com medo de que lho roubem; pois não vale a pena guardar o dinheiro com tanto zelo. E despreza-se um homem que sente ciúme de sua mulher, porque isso testemunha que não a ama seriamente e que alimenta má opinião de si ou dela: digo que não a ama seriamente; pois, se nutrisse um verdadeiro amor por ela, não teria a menor inclinação para dela desconfiar; mas não é a ela que propriamente ama, mas somente o bem que imagina consistir em sua posse exclusiva; e não temeria perder este bem, caso não julgasse que é indigno dele ou então que sua mulher é infiel¹⁴⁵. Além disso, esta paixão relaciona-se apenas a suspeitas e desconfianças, pois não é propriamente ser ciumento esforçar-se por evitar qualquer mal, quando se tem justo motivo de receá-lo.

Art. 170. Da irresolução.

A irresolução também é uma espécie de receio que, retendo a alma como suspensa entre várias ações possíveis, é causa de que não execute nenhuma, e assim que disponha de tempo para escolher antes de se decidir, no que verdadeiramente apresenta certa utilidade que é boa; mas, quando dura mais do que o necessário, e quando leva a empregar no deliberar o tempo

requerido para o agir, é muito má. Ora, afirmo que é uma espécie de receio, conquanto possa acontecer, quando se deve escolher entre muitas coisas cuja bondade parece muito igual, que se permaneça incerto e irresoluto sem que se sinta por isso nenhum receio; pois esta espécie de irresolução provém somente daquilo que se apresenta, e não de qualquer emoção dos espíritos; eis por que não é uma paixão, a não ser que o temor de falhar na escolha aumente a incerteza.

Mas este receio é tão comum e tão forte em alguns que muitas vezes, embora nada tenham a escolher e vejam apenas uma só coisa a tomar ou a deixar, ele os retém e faz com que se detenham inutilmente a procurar outras; e então é um excesso de irresolução que vem de um desejo demasiado grande de bem proceder¹⁴⁶ e de uma fraqueza do entendimento, o qual, não tendo noções claras e distintas, as tem somente muito confusas: eis por que o remédio contra este excesso é o de acostumar-se a formar juízos certos e determinados no tocante a todas as coisas que se apresentem e a crer que se desempenha sempre o dever quando se faz o que se julga ser o melhor, ainda que talvez se julgue muito mal.

Art. 171. Da coragem e da ousadia.

A coragem, quando é uma paixão e não um hábito ou inclinação natural¹⁴⁷, é certo calor ou agitação que dispõe a alma a se entregar poderosamente à execução das coisas que ela quer fazer, de qualquer natureza que sejam; e a ousadia é uma espécie de coragem que dispõe a alma à execução das coisas que são as mais perigosas.

Art. 172. Da emulação.

E a emulação também é uma de suas espécies, mas em outro sentido; pois pode-se considerar a coragem como um gênero que se divide em tantas espécies quantos os objetos diferentes, e tantas outras quantas as suas causas: na primeira forma a ousadia é uma de suas espécies, na outra, a emulação; e esta última não é mais do que um calor que dispõe a alma a empreender coisas que espera

lograr com êxito, porque as vê já logradas por outros; e assim trata-se de uma espécie de coragem, cuja causa externa é o exemplo. Digo causa externa porque deve haver, além desta, outra interna, que consiste em se ter o corpo de tal modo disposto que o desejo e a esperança possuam mais força para enviar grande quantidade de sangue ao coração do que o receio ou o desespero para impedi-lo.

Art. 173. Como a ousadia depende da esperança.

Porque é de notar que, embora o objeto da ousadia seja a dificuldade, da qual resulta comumente o temor ou mesmo o desespero, de modo que é nos assuntos mais perigosos e mais desesperados que mais se emprega ousadia e coragem, é preciso, não obstante, que se espere ou até que se tenha certeza que o fim proposto será logrado, para opor-se com vigor às dificuldades com que nos deparamos.

Mas este fim é diferente desse objeto; pois não se poderia estar certo e desesperado de uma mesma coisa ao mesmo tempo. Assim, quando os Décios se atiravam ao meio dos inimigos e corriam de encontro a uma morte certa, o objeto de sua ousadia era a dificuldade de conservar-lhes a vida durante essa ação, dificuldade para a qual dispunham apenas do desespero, pois estavam certos de morrer; mas seu fim era animar os soldados com seu exemplo e fazê-los conquistar a vitória, em que depositavam esperança; ou então esse fim era também conquistar a glória após a morte, de que estavam seguros¹⁴⁸.

Art. 174. Da covardia e do medo.

A covardia é diretamente oposta à coragem, e é um langor ou uma frieza que impede que a alma se entregue à execução das coisas que efetuará, se fosse isenta dessa paixão; e o medo ou o pavor, que é contrário à ousadia, não é apenas uma frieza, mas também uma perturbação e um espanto da alma que lhe subtrai o poder de resistir aos males que ela pensa estarem próximos.

Art. 175. Do uso da covardia.

Ora, ainda que não possa persuadir-me de que a natureza haja dado aos homens qualquer paixão que seja sempre viciosa e não tenha nenhum uso bom e louvável, todavia é difícil para mim adivinhar em que essas duas podem servir. Parece-me apenas que a covardia tem certo emprego quando nos isenta de labores que poderíamos ser incitados a tomar por razões verossímeis, se outras razões mais certas, que os fizeram julgar inúteis, não houvessem provocado esta paixão; pois, além de isentar a alma desses labores, também serve então para o corpo, pelo fato de que, retardando o movimento dos espíritos, impede a dissipação de suas forças. Mas vulgarmente é muito nociva, porque desvia a vontade das ações úteis; e, como provém apenas do fato de não se ter suficiente esperança ou desejo, basta aumentar em si próprio essas duas paixões para corrigi-la.

Art. 176. Do uso do medo.

Pelo que concerne ao medo ou ao pavor, não vejo como possa jamais ser louvável e útil; por isso não constitui uma paixão particular, mas somente um excesso de covardia, de espanto e de receio, que é sempre vicioso, assim como a ousadia é um excesso de coragem que é sempre bom, contanto que seja bom o fim que se propõe; e, porque a principal causa do medo é a surpresa, nada há de melhor para se livrar dele do que usar de premeditação e preparar-se para todos os acontecimentos cujo temor possa causá-lo.

Art. 177. Do remorso.

O remorso de consciência é uma espécie de tristeza que vem da dúvida sobre se uma coisa que se faz ou se fez é boa e pressupõe necessariamente a dúvida: pois, se estivéssemos inteiramente seguros de que o que se faz é mau, Nos absteríamos de fazê-lo, tanto mais que a vontade só se dirige às coisas que possuem alguma aparência de bondade; e, se tivéssemos certeza de que aquilo que já se fez é mau, deveríamos sentir

arrependimento e não apenas remorso. Ora, o uso dessa paixão está em se examinar se a coisa de que se dúvida é boa ou não, ou de se impedir que a façamos outra vez, enquanto não estivermos certos de que seja boa. Mas, porque pressupõe o mal, o melhor seria que jamais houvesse motivo de senti-la; e pode-se preveni-la através dos mesmos meios pelos quais é possível livrar-se da irresolução.

Art. 178. Da zombaria.

A derrisão ou zombaria é uma espécie de alegria mesclada de ódio que resulta do fato de se perceber algum pequeno mal numa pessoa que julgamos digna dele: temos ódio por esse mal e alegria por vê-lo em quem é digno dele; e, quando isto sobrevém inopinadamente, a surpresa da admiração é causa de cairmos na gargalhada, conforme o que já foi dito mais acima sobre a natureza do riso. Mas esse mal deve ser pequeno; pois, se for grande, não se pode crer que quem o tem o mereça, a não ser que sejamos de índole muito má ou lhe dediquemos muito ódio.

Art. 179. Por que os mais imperfeitos costumam ser os mais zombeteiros?

E vemos que os que possuem defeitos muito patentes, por exemplo, os que são coxos, caolhos, corcundas, ou que receberam alguma afronta em público, são particularmente inclinados à zombaria; pois, desejando ver todos os outros tão desgraçados como eles, estimam muito os males que lhes acontecem e consideram-nos dignos deles.

Art. 180. Do uso da troça.

Pelo que respeita à troça modesta, que repreende utilmente os vícios, fazendo-os parecer ridículos, sem que, entretanto, a gente mesma se ria disso nem testemunhe nenhum ódio contra as pessoas, não é uma paixão, mas uma qualidade de homem de bem, que patenteia a alegria de seu humor e a tranquilidade de sua alma,

as quais constituem marcas de virtude e muitas vezes também a finura de seu espírito, por saber dar uma aparência agradável às coisas de que zomba.

Art. 181. Da utilidade do riso na troça.

E não é desonesto rir quando se ouvem as troças de um outro; elas podem mesmo ser tais que significaria estar pesaroso não se rir delas; mas, quando troçamos nós próprios, é mais conveniente abstermo-nos disso, a fim de não parecermos surpresos com as coisas que dizemos, nem admirados com a finura que temos em inventá-los; e isto faz com que surpreendam tanto mais aos que as ouvem.

Art. 182. Da inveja.

O que se chama comumente inveja é um vício que consiste numa perversidade de natureza que leva certa gente a se desgostar com o bem que vê acontecer aos outros homens; mas sirvo-me aqui dessa palavra para significar uma paixão que nem sempre é viciosa. A inveja, portanto, enquanto é uma paixão, é uma espécie de tristeza mesclada de ódio que nasce do fato de se ver acontecer o bem àqueles que julgamos indignos dele: o que só podemos pensar com razão apenas dos bens de fortuna; pois, quanto aos da alma ou mesmo do corpo, na medida em que os temos de nascença, é suficiente para sermos dignos deles tê-los recebido de Deus, antes de estarmos capacitados a cometer qualquer mal.

Art. 183. Como pode ser justa ou injusta.

Mas quando a fortuna envia bens a alguém que verdadeiramente não os merece, e quando a inveja não é provocada em nós senão porque, amando naturalmente a justiça, ficamos desgostosos pelo fato de ela não ser observada na distribuição desses bens, é um zelo que pode ser desculpável, mormente quando o bem que invejamos a outros é de tal natureza que pode converter-se em mal nas mãos deles; como¹⁴⁹ é o caso de

algun cargo ou serviço em cujo exercício eles possam comportar-se mal, e desejamos para nós o mesmo bem e somos impedidos de tê-lo, porque outros menos dignos o possuem, isso torna essa paixão mais violenta, e ela não deixa de ser desculpável, desde que o ódio nela contido se relacione apenas com a má distribuição do bem que se inveja e não com as pessoas que o possuem ou o distribuem. Mas há poucas que sejam tão justas e tão generosas a ponto de não alimentar ódio por aqueles que os impedem de adquirir um bem que não é comunicável a muitos, e que haviam desejado para eles próprios, embora os que o adquiriram sejam tanto ou mais dignos. E o que é ordinariamente mais invejado é a glória; pois, embora a dos outros não impeça que a ela possamos aspirar, ela torna, todavia, o seu acesso mais difícil e encarece o seu preço.

Art. 184. De onde vem que os invejosos estejam sujeitos a ter a tez plúmbea.

De resto, não há nenhum vício que prejudique tanto a felicidade dos homens como o da inveja: pois, os que trazem esta mácula, além de se afligirem a si próprios, perturbam também ao máximo de seu poder o prazer dos outros e têm ordinariamente a tez plúmbea, isto é, mesclada de amarelo e preto como que de sangue pisado: daí vem que a inveja seja chamada *livor* em latim; o que concorda muito bem com o que foi dito mais acima dos movimentos do sangue na tristeza e no ódio; pois este faz com que a bile amarela, proveniente da parte inferior do fígado, e a negra, proveniente do baço, espalhem-se do coração pelas artérias em todas as veias; e aquela faz com que o sangue das veias tenha menos calor e corra mais lentamente do que de ordinário, o que basta para tornar lívida a cor.

Mas como a bile, tanto a amarela quanto a negra, pode também ser enviada às veias por muitas outras causas, e como a inveja não as impele para aí em quantidade bastante grande para mudar a cor da tez, a não ser que seja muito grande e de longa duração, não se deve pensar que todos os que apresentam essa cor sejam propensos a ela.

Art. 185. Da compaixão.

A compaixão é uma espécie de tristeza misturada de amor ou de boa vontade para com aqueles a quem vemos sofrer algum mal de que os julgamos indignos. Assim, é contrária à inveja em virtude de seu objeto, e à zombaria por considerá-los de outra maneira.

Art. 186. Quais são os mais compassivos.

Os que se sentem muito fracos e muito expostos às adversidades da fortuna parecem ser mais inclinados do que os outros a esta paixão, porque se representam o mal de outrem como podendo acontecer-lhes; e assim são comovidos à piedade mais pelo amor que dedicam a si próprios do que pelo que dedicam aos outros.

Art. 187. Como os mais generosos são tocados por essa paixão.

Entretanto, os que são mais generosos e têm o espírito mais forte, de modo que não temem nenhum mal em relação a si próprios e se mantêm para além do poder da fortuna, não estão isentos de compaixão quando veem a imperfeição dos outros homens e ouvem suas queixas; pois é uma parte da generosidade ter boa vontade para com todos. Mas a tristeza desta comiseração não é mais amarga¹⁵⁰; e, como a que é causada pelas ações funestas que se vê representarem num teatro, ela está mais no exterior e no sentido do que no interior da alma, a qual tem, entretanto, a satisfação de pensar que cumpre o seu dever, pelo fato de compadecer-se dos aflitos.

E há nisto a diferença de que, ao passo que o vulgo tem compaixão dos que se lastimam, porque pensa que os males que sofrem são muito deploráveis, o principal objeto da compaixão dos maiores homens é a fraqueza dos que veem lastimar-se, porque não julgam que nenhum acidente que possa acontecer seja um mal tão grande quanto a covardia dos que não podem sofrer com constância; e, embora odeiem os vícios, nem por isso odeiam os que a eles estão sujeitos, e sentem por eles apenas compaixão¹⁵¹.

Art. 188. Quais são os que não são por ela tocados.

Mas só os espíritos malignos e invejosos odeiam naturalmente todos os homens, ou então os que são tão brutais, e de tal forma estão cegados pela boa fortuna, ou desesperados pela má, que pensam que nenhum mal possa acontecer-lhes, são insensíveis à compaixão.

Art. 189. Por que esta paixão excita a chorar?

Além disso, chora-se muito facilmente nessa paixão, porque o amor, enviando muito sangue ao coração, faz com que saiam muitos vapores pelos olhos, e porque a frialdade da tristeza, retardando a agitação desses vapores, os faz transformarem-se em lágrimas, segundo o que foi dito acima.

Art. 190. Da satisfação de si próprio.

A satisfação que sempre têm os que seguem constantemente a virtude é um hábito de sua alma que se chama tranquilidade e descanso de consciência; mas a que se adquire de novo quando se praticou recentemente alguma ação que se julga boa é uma paixão, a saber, uma espécie de alegria, a qual creio ser a mais doce de todas, porquanto sua causa depende apenas de nós próprios.

Todavia, quando essa causa não é justa, isto é, quando as ações de que se tira muita satisfação não são de grande importância, ou são mesmo viciosas, ela é ridícula e não serve senão para produzir um orgulho e uma arrogância impertinente: é o que se pode observar particularmente nos que, crendo-se devotos, são apenas carolas e supersticiosos; isto é, que, à sombra de irem amiudadamente à igreja, de recitarem muitas preces, de usarem cabelos curtos, de jejuarem, de darem esmola, pensam ser inteiramente perfeitos, e imaginam-se tão grandes amigos de Deus, que nada poderiam fazer que lhe desagradasse, e que tudo quanto lhes dita sua paixão é bom zelo, embora ela lhes dite às vezes os maiores crimes que os homens possam cometer, como trair cidades,

matar príncipes, exterminar povos inteiros, só porque não seguem as suas opiniões¹⁵².

Art. 191. Do arrependimento.

O arrependimento é diretamente contrário à satisfação de si próprio, e é uma espécie de tristeza proveniente de se julgar que se praticou qualquer má ação; e é muito amarga, porque sua causa procede apenas de nós; o que não impede, no entanto, que seja muito útil quando é verdade que a ação de que nos arrependemos é má e quando temos disso um conhecimento certo, visto que ela nos incita a proceder melhor outra vez. Mas acontece muitas vezes que os espíritos fracos se arrependem de coisas que praticaram sem saber seguramente que eram más; persuadem-se disso unicamente porque o temem; e se houvessem feito o contrário, arrepender-se-iam da mesma maneira: o que constitui neles uma imperfeição digna de compaixão; e os remédios contra esse defeito são os mesmos que servem para sanar a irresolução¹⁵³.

Art. 192. Do favor.

O favor é propriamente um desejo de que aconteça o bem a alguém para com o qual temos boa vontade; mas sirvo-me aqui dessa palavra para significar tal vontade na medida em que é provocada em nós por alguma boa ação daquele para com o qual temos boa vontade; pois somos naturalmente levados a amar os que fazem coisas que estimamos boas, ainda que daí não nos advenha nenhum bem. O favor, nesse sentido, é uma espécie de amor, e não de desejo, embora o desejo de que suceda o bem a quem favorecemos o acompanhe sempre; e está comumente unido à piedade, porque as desgraças que vemos ocorrer aos infelizes são causa de que efetuemos maior reflexão sobre seus méritos.

Art. 193. Do reconhecimento.

O reconhecimento também é uma espécie de amor excitado em nós por alguma ação daquele por quem o sentimos, e pela qual

cremos que ele nos fez algum bem, ou ao menos que teve a intenção de fazê-lo. Assim, o reconhecimento contém tudo o que há no favor e mais o fato de se fundar numa ação que nos toca e que sentimos desejo de retribuir: eis por que possui muito mais força, principalmente nas almas, por pouco nobres e generosas que sejam.

Art. 194. Da ingratidão.

Quanto à ingratidão, não é uma paixão, pois a natureza não pôs em nós nenhum movimento dos espíritos que a excite; mas é apenas um vício diretamente oposto ao reconhecimento, na medida em que esse é sempre virtuoso e um dos principais laços da sociedade humana; eis por que tal vício só pertence aos homens brutais e tolamente arrogantes que pensam que todas as coisas lhes são devidas, ou aos estúpidos que não fazem nenhuma reflexão sobre os benefícios que recebem, ou aos fracos e abjetos que, sentindo a sua imperfeição e as suas necessidades, procuram baixamente o socorro dos outros, e, depois de havê-lo recebido, odeiam-nos, porque, não tendo vontade de lhes prestar outro semelhante, ou não tendo esperança de podê-lo, e imaginando que todo mundo é tão mercenário como eles e que não se pratica nenhum bem exceto com esperança de ser por ele recompensado, pensam que os enganaram.

Art. 195. Da indignação.

A indignação é uma espécie de ódio ou de aversão que se nutre naturalmente contra os que praticam algum mal, de qualquer natureza que seja; e muitas vezes está misturado com a inveja ou com a compaixão; mas seu objeto é totalmente diferente, pois só ficamos indignados contra os que fazem o bem ou o mal às pessoas que não o merecem, mas temos inveja dos que recebem esse bem, e sentimos compaixão pelos que recebem esse mal. É verdade que de alguma maneira representa praticar o mal possuir um bem de que não se é digno; o que foi talvez a causa pela qual Aristóteles e

seus seguidores, supondo que a inveja é sempre um vício¹⁵⁴, deram o nome de indignação à que não é viciosa.

Art. 196. Por que ela está às vezes unida à compaixão e outras vezes à zombaria?

É também, de certo modo, receber o mal o fazê-lo: daí resulta que alguns juntam à sua indignação a compaixão, e outros a zombaria, conforme estejam dotados de boa ou má vontade com relação aos que veem cometer faltas, e é assim que o riso de Demócrito e os prantos de Heráclito podem ter procedido da mesma causa¹⁵⁵.

Art. 197. Que ela é muitas vezes acompanhada da admiração e não é incompatível com a alegria.

A indignação é também amiúde acompanhada de admiração: pois costumamos supor que todas as coisas serão feitas da maneira que julgamos boa. Eis por que, quando acontecem de outro modo, isso nos surpreende e nos admira. Ela tampouco é incompatível com a alegria, embora esteja mais ordinariamente unida à tristeza: pois, quando o mal que nos indigna não pode prejudicar-nos e consideramos que não queríamos fazer algo semelhante, isto nos proporciona certo prazer; e é talvez uma das causas do riso que acompanha às vezes tal paixão¹⁵⁶.

Art. 198. De seu uso.

De resto, a indignação se nota muito mais nos que querem parecer virtuosos do que nos que o são verdadeiramente; pois, embora os que amam a virtude não possam ver sem alguma aversão os vícios dos outros, não se apaixonam senão contra os maiores e extraordinários. É ser difícil e tristonho o sentir muita indignação por coisas de pouca importância; é ser injusto senti-las pelas que não são em nada censuráveis; e é ser impertinente e absurdo não restringir essa paixão às ações dos homens, e estendê-la às obras de Deus ou da natureza, como o fazem os que, não estando jamais contentes com a sua condição nem com a sua

fortuna, ousam achar o que dizer da conduta do mundo e dos segredos da providência.

Art. 199. Da cólera.

A cólera também é uma espécie de ódio ou de aversão que alimentamos contra os que praticaram algum mal, ou procuraram prejudicar, não indiferentemente a quem quer que seja, mas particularmente a nós. Assim, contém tudo o que a indignação contém e ainda mais o fato de fundar-se numa ação que nos toca e de que desejamos nos vingar; pois esse desejo a acompanha quase sempre; e ela é diretamente oposta ao reconhecimento, como a indignação ao favor; mas é incomparavelmente mais violenta que essas três outras paixões, porque o desejo de repelir coisas nocivas e de se vingar é o mais imperativo de todos. O desejo unido ao amor que se tem por si próprio é que fornece à cólera toda a agitação do sangue que a coragem e a ousadia podem causar; e o ódio faz que seja principalmente o sangue bilioso, vindo do baço e das pequenas veias do fígado, que receba esta agitação e entre no coração, onde, devido à sua abundância e à natureza da bile a que está misturado, excita um calor mais áspero e mais ardente do que o que podem aí excitar o amor ou a alegria.

Art. 200. Por que os que ela faz enrubescer são menos de recear do que os que ela faz empalidecer?

E os sinais exteriores dessa paixão são diferentes, conforme os diversos temperamentos das pessoas e a diversidade das outras paixões que a compõem ou se lhe juntam. Assim, há os que empalidecem ou tremem quando se encolerizam e há os que enrubescem ou mesmo choram; e julga-se comumente que a cólera dos que empalidecem é mais de temer do que a cólera dos que enrubescem: a razão disso é que, quando não se quer, ou não se pode tirar vingança de outra forma, exceto pela expressão ou por palavras, emprega-se todo o calor e toda a força desde o início da comoção, o que é causa de enrubescer; além do que, às vezes, o pesar e a piedade que se tem por si próprio, porque a gente não

pode vingar-se de outra maneira, são causas de chorar. E, ao contrário, os que se reservam e se decidem a uma maior vingança tomam-se tristes porque se julgam a isso obrigados pela ação que os põe em cólera; e sentem algumas vezes receio dos males que podem seguir-se da resolução por eles tomada, o que os toma primeiro pálidos, frios e trêmulos; mas, quando chegam em seguida a executar a sua vingança, esquentam-se tanto mais quanto mais frio sentiram no começo, tal como vemos que as febres que se iniciam pelo frio costumam ser as mais fortes.

Art. 201. Que há duas espécies de cólera e os que têm mais bondade são os mais sujeitos à primeira.

Isso nos adverte de que se podem distinguir duas espécies de cólera: uma que é muito rápida e se manifesta muito por fora, mas que, no entanto, tem pouco efeito e pode facilmente apagar-se; outra que não aparece tanto no início, mas que rói mais o coração e tem efeitos mais perigosos. Os que possuem muita bondade e muito amor são os mais sujeitos à primeira; pois ela não nasce de um profundo ódio, mas de uma pronta aversão que os surpreende, porque, sendo propensos a imaginar que todas as coisas devem seguir segundo a maneira que julgam ser a melhor, tão logo acontecem de outra forma admiram-se e ofendem-se, amiúde, mesmo sem que a coisa os haja tocado em particular, visto que, tendo muita afeição, interessam-se por aqueles a quem amam tal como por si próprios¹⁵⁷

Assim, o que seria, para outro, motivo apenas de indignação, é para eles motivo de cólera; e porque a inclinação que têm para amar os leva a ter muito calor e muito sangue no coração, a aversão que os surpreende não pode enviar para ele tão pouca bile que não cause de início grande emoção neste sangue; mas esta emoção quase não dura, porque a força da surpresa não continua e porque, tão logo se apercebem de que o motivo que os irritou não devia emocioná-los tanto, arrependem-se¹⁵⁸.

Art. 202. Que são as almas fracas e baixas que se deixam dominar pela outra.

A outra espécie de cólera, em que predomina o ódio e a tristeza, não é de começo tão aparente, a não ser talvez porque faz empalidecer o rosto; mas sua força é aumentada pouco a pouco pela agitação de ardente desejo de se vingar excitado no sangue, o qual, estando misturado com a bile que é impelida para o coração da parte inferior do fígado e do baço, provoca nele um calor fortemente áspero e picante. E como são as almas mais generosas que sentem mais reconhecimento, assim são as mais orgulhosas, mais baixas e mais débeis que se deixam mais dominar por essa espécie de cólera; pois as injúrias parecem tanto maiores quanto mais o orgulho nos leva a nos estimarmos a nós próprios, e tanto maiores quanto mais apreciamos os bens que elas tiram, os quais se estimam tanto mais quanto mais fraca e mais baixa é a alma, porque são bens que dependem de outrem.

Art. 203. Que a generosidade serve de remédio contra seus excessos.

Demais, ainda que essa paixão seja útil para nos dar vigor a fim de repelir as injúrias, não há, todavia, nenhuma de que se devam evitar os excessos com mais cuidado, porque, perturbando o juízo, levam muitas vezes a cometer faltas de que depois se tem arrependimento, e mesmo porque algumas vezes impedem que essas injúrias sejam tão bem repelidas como poderíamos fazer se sentíssemos menos emoção. Mas, como nada há que a tome mais excessiva do que o orgulho, creio que a generosidade é o melhor remédio que se possa encontrar contra seus excessos, porque, levando-nos a apreciar muito pouco todos os bens que podem ser arrebatados, e ao contrário, a estimar muito a liberdade e o império absoluto de nós próprios, e, ainda, a deixar de tê-lo quando qualquer pessoa nos pode ofender, ela faz com que tenhamos apenas desprezo ou quando muito indignação em face das injúrias com que os outros costumam ofender-se¹⁵⁹.

Art. 204. Da glória.

O que recebe aqui o nome de glória é uma espécie de alegria fundada no amor que se tem por si próprio e que provém da opinião ou da esperança de sermos louvados por alguns outros. Assim, é diferente da satisfação interior que nasce da opinião de se ter feito alguma boa ação; pois às vezes somos louvados por coisas que não cremos ser boas e censurados por outras que cremos ser melhores: mas uma e outra são espécies de estima que temos por nós próprios, bem como espécies de alegria; pois é motivo de nos apreciarmos o ver que somos apreciados pelos outros¹⁶⁰.

Art. 205. Da vergonha.

A vergonha, ao contrário, é uma espécie de tristeza também fundada no amor a si próprio e que provém da opinião ou do temor de sermos censurados; é, além do mais, uma espécie de modéstia ou de humildade e desconfiança de si próprio: pois, quando a gente se estima tanto que não pode imaginar-se desprezada por ninguém, não se pode facilmente ter vergonha.

Art. 206. Do uso dessas duas paixões.

Ora, a glória e a vergonha têm o mesmo uso pelo fato de nos incitarem à virtude, uma pela esperança e a outra pelo temor; é somente necessário instruir o juízo no tocante ao que é verdadeiramente digno de censura ou louvor, a fim de não ficarmos envergonhados de proceder bem e não auferirmos vaidade de nossos vícios, como acontece a muitos. Mas não é bom despojar-se inteiramente dessas paixões, tal como faziam outrora os cínicos; pois, ainda que o povo julgue muito mal, dado que não podemos viver sem ele, e que nos importa sermos estimados por ele, devemos muitas vezes seguir suas opiniões mais do que as nossas, no tocante ao exterior de nossas ações¹⁶¹.

Art. 207. Da impudência.

A impudência ou o descaramento, que é um desprezo pela vergonha, e amiúde também pela glória, não é uma paixão, porque

não há em nós nenhum movimento particular dos espíritos que a excite; mas é um vício oposto à vergonha, e também à glória, na medida em que uma e outra são boas, assim como a ingratidão se opõe ao reconhecimento e a crueldade à compaixão. E a principal causa do descaramento decorre de termos recebido muitas vezes grandes afrontas; pois não há pessoa que, quando jovem, não imagine que o louvor é um bem e a infâmia um mal muito mais importantes à vida do que se verifica por experiência mais tarde, quando, tendo-se recebido algumas afrontas assinaladas, a gente se vê inteiramente privada de honra e desprezada por todos. Eis por que se tornam descarados os que, não medindo o bem e o mal senão pelas comodidades do corpo, veem que continuam gozando destas, após tais afrontas, tanto quanto antes, ou mesmo às vezes bem mais, porque ficam desobrigados de muitas coerções que a honra lhes impunha e porque, se a perda de bens estiver unida à sua desgraça, encontram-se pessoas caridosas que lhes dão.

Art. 208. Do fastio.

O fastio é uma espécie de tristeza proveniente da mesma causa de que proveio antes a alegria; pois somos de tal forma compostos, que a maioria das coisas de que desfrutamos são boas em relação a nós apenas por certo tempo, e tornam-se em seguida incômodas: o. que transparece principalmente no beber e no comer, que são úteis apenas enquanto temos apetite e são nocivos quando não mais o temos; e, porque cessam de ser então agradáveis ao gosto, chamou-se essa paixão fastio.

Art. 209. Do pesar.

O pesar é também uma espécie de tristeza, que é uma particular amargura, pelo fato de estar sempre unida a algum desespero e à memória do prazer que o gozo nos deu; pois nunca lamentamos senão os bens de que gozamos e que se acham de tal modo perdidos que não alimentamos nenhuma esperança de recuperá-los ao tempo e à maneira em que os lamentamos.

Art. 210. Do júbilo.

Enfim, o que chamo júbilo é uma espécie de alegria que apresenta de particular o fato de sua doçura ser aumentada com a lembrança dos males que sofremos e dos quais nos sentimos aliviados, da mesma maneira como nos sentimos livres de algum pesado fardo que tivéssemos carregado por longo tempo sobre nossos ombros. E nada vejo de muito notável nessas três paixões; por isso as coloquei aqui apenas para seguir a ordem da enumeração que fiz mais acima; mas parece-me que essa enumeração foi útil para mostrar que não omitimos nenhuma que fosse digna de alguma consideração particular.

Art. 211. Um remédio geral contra as paixões.

E agora que as conhecemos todas, temos muito menos motivo de as temer do que tínhamos antes; pois verificamos que são todas boas por natureza e que só devemos evitar o seu mau uso ou os seus excessos, contra os quais os remédios que expliquei poderiam bastar, se cada um tivesse cuidado bastante para praticá-los. Mas, como incluí entre esses remédios a premeditação e a indústria pela qual se podem corrigir os defeitos naturais, exercitando-nos em separar em nós os movimentos do sangue e dos espíritos dos pensamentos aos quais costumam estar unidos, confesso que há poucas pessoas que se tenham suficientemente preparado dessa maneira contra todas as espécies de recontros, e que esses movimentos excitados no sangue pelos objetos das paixões seguem primeiro tão prontamente das simples impressões que se fazem no cérebro e da disposição dos órgãos, ainda que a alma não contribua para tanto, de qualquer maneira, que não há nenhuma sabedoria humana capaz de resistir-lhes quando não estamos para isso bem preparados. Assim, muitos não poderiam abster-se de rir, quando lhes fazem cócegas, embora não colham daí nenhum prazer; pois a impressão da alegria e da surpresa que outrora os fez rir pelo mesmo motivo, estando desperta em sua fantasia, faz com que seus pulmões sejam subitamente inflados, contra a vontade, pelo sangue que o coração lhes envia. Assim, os que têm, por natureza, forte

pendor para as emoções da alegria e da compaixão, ou do medo, ou da cólera, não podem impedir-se de desmaiar, ou de chorar, ou de tremer, ou de ter o sangue todo agitado como se tivessem febre, quando a sua fantasia é fortemente tocada pelo objeto de alguma dessas paixões.

Mas o que se pode sempre fazer em tal ocasião, e que eu julgo poder apresentar aqui como o remédio mais geral e o mais fácil de praticar contra todos os excessos das paixões, é, sempre que se sinta o sangue assim agitado, ficar advertido e lembrar-se de que tudo quanto se apresenta à imaginação tende a enganar a alma e a fazer com que as razões empregadas em persuadir o objeto de sua paixão lhe pareçam muito mais fortes do que são, e as que servem para dissuadir muito mais fracas. E quando a paixão persuade apenas de coisas cuja execução sofre alguma delonga, cumpre abster-se de pronunciar na hora qualquer julgamento e distrair-se com outros pensamentos até que o tempo e o repouso tenham apaziguado inteiramente a emoção que se acha no sangue.

E, enfim, quando ela incita a ações no tocante às quais é necessário tomar uma resolução imediata, é mister que a vontade se aplique principalmente a considerar e a seguir as razões contrárias àquelas que a paixão representa, ainda que pareçam menos fortes: como quando se é inopinadamente atacado por algum inimigo e a ocasião não permite que se empregue algum tempo em deliberar. Mas o que me parece que os que estão acostumados a refletir sobre as suas ações podem sempre fazer é, quando se sentirem tomados de medo, esforçarem-se por desviar o pensamento da consideração do perigo, representando-se as razões pelas quais há muito mais segurança e mais honra na resistência do que na fuga; e, ao contrário, quando sentirem que o desejo de vingança e a cólera os incitam a correr inconsideradamente para aqueles que os atacam, lembrar-se-ão de pensar que é uma imprudência o perder-se, quando é possível sem desonra salvar-se, e que, se a partida é muito desigual, vale mais efetuar uma honesta retirada ou tomar quartel do que expor-se brutalmente a uma morte certa.

Art. 212. Que é somente delas que depende todo o bem e todo

o mal desta vida.

De resto, a alma pode ter os seus prazeres à parte; mas, quanto aos que lhe são comuns com o corpo, dependem inteiramente das paixões: de modo que os homens que elas podem mais emocionar são capazes de apreciar mais doçura nesta vida. É verdade que também podem encontrar nela mais amargura, quando não sabem bem empregá-las e quando a fortuna lhes é contrária; mas a sabedoria é principalmente útil neste ponto, porque ensina a gente a tornar-se de tal forma seu senhor e a manejá-las com tal destreza que os males que causam são muito suportáveis, tirando-se mesmo certa alegria de todos.

Notas e Referências

1 "Ora, sempre julguei que é uma e mesma coisa que é denominada ação quando a relacionamos ao termo de onde ela procede e paixão com respeito ao termo no qual ela é recebida." (A Hyperaspistes, agosto de 1641.)

2 Lembrança do princípio da distinção das substâncias enunciado na Meditação Sexta.

3 A alma está implantada na máquina do corpo, mas não é seu princípio de formação nem conservação. "Trata-se simplesmente de íntima associação da alma com o todo e as partes da máquina já feita. . . Assim a natureza física realizaria mecanicamente uma máquina muito complicada, com disposições tais que uma alma poderia de alguma forma calçá-la, sem que tenha tido algo com a fabricação e a imbricação de suas partes." (Guérault, II, pág. 181.)

4 No caso do homem, a deterioração da máquina não conduz apenas à sua destruição, mas também à separação da alma e do corpo. A doutrina da união da alma e do corpo na separação exclui, assim, radicalmente todo animismo ou vitalismo.

5 Sendo possível (arts. 3, 4, 5) e indispensável à inteligência das paixões a distinção entre as funções que dependem do corpo e as funções que dependem da alma, Descartes irá agora descrever sucessivamente as funções essenciais de um e de outro. Até o § 17, as funções do corpo.

6 Cf. Tratado do Homem (Plêiade, págs. 808-809): devido à fermentação que se produz no estômago, "as partes mais sutis" dos alimentos formam o quilo, que é levado para o fígado, onde sofre a ação da hematose. "Este licor aí se sutiliza. . . adquire cor e toma a forma do sangue. . . Ora, este sangue, assim contido nas veias, só tem uma única passagem manifesta por onde possa sair delas, a saber, a que conduz à concavidade direita do coração."

7 Veia arteriosa: artéria pulmonar; artéria venosa: veia pulmonar.

8 Descartes recusava atribuir a ação do coração a uma contração muscular, mas aderiria inteiramente à teoria circulatória de Harvey. "A opinião do Sr. Descartes sobre a circulação do sangue", relata Baillet, "granjeara-lhe grande crédito entre os doutos e contribuíra maravilhosamente para restabelecer nesta matéria a reputação de William Harvey, que se vira maltratada por diversos médicos dos Países-Baixos, a maioria dos quais ignorante ou obstinada em antigas máximas de suas faculdades."

9 O Tratado do Homem dirá: "Um certo vento muito sutil, ou melhor, uma chama muito viva e muito pura".

10 Nomeadamente na quinta parte do Discurso.

11 "Uma observação errônea lhe informa que o coração é o mais quente de todos os órgãos. Tem, portanto, um ponto de partida: o coração é um foco de calor, deve esquentar e dilatar o sangue que o atravessa." (Osório de Almeida, "Descartes Physiologiste". Eludes Cartésiennes, Hermann, 1937.)

12 Cf. a quinta parte do Discurso e Gilson, Le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien, cap. 2.

13 Em Galeno (De Usu Partium), os espíritos vitais chegam pela carótida aos ventrículos do cérebro, onde são transformados em espíritos animais e disponíveis para a função sensório-motora. Em Descartes, a distinção clássica entre espíritos animais (elaborados no cérebro), espíritos vitais (saídos do coração) e espíritos naturais (produzidos no fígado) é abolida. "Não mais há entre essas três formas de espíritos diferença qualitativa real, mas somente uma diferença de calibre e mobilidade entre elementos mais ou menos refinados." (Mesnard, "Espirit de la Physiologie Cartésienne", Archives de Philosophie, vol. XIII.)

14 "E assim, sem outro preparo ou mudança, exceto que elas são separadas das mais grosseiras e que retêm ainda a extrema velocidade que o calor do coração lhes deu, deixam de ter a forma do sangue e se chamam espíritos animais." (Tratado do Homem)

15 Cumpre imaginar o encéfalo "como uma espécie de reservatório central, o ventrículo, onde vem abrir-se a tubagem dos nervos destinada a engolfar todos os espíritos disponíveis: estes filtram-se através dos poros do tecido coroidiano, que reveste como um

dossel o ventrículo”. (Mesnard, art. cit., pág. 207.)

¹⁶ “Os espíritos”, dirá Descartes no artigo seguinte, “nem sempre correm do cérebro para os músculos da mesma maneira.” Esta diferença na força de lançamento comanda a regulamentação dos espíritos já contidos nos músculos e, por esse meio, os movimentos musculares.

¹⁷ Por que esta diversidade no escoamento dos espíritos? Primeira causa (arts. 11 e 12): os movimentos produzidos no cérebro por ocasião das impressões sensíveis.

¹⁸ Cf. Meditação Sexta, § 35.

¹⁹ Há, portanto, dois circuitos possíveis: a) movimento sensorial-sentimento da alma-ação; b) movimento sensorial-ação automática. O art. 16 especificará o funcionamento desta ação automática.

²⁰ Sobre a teoria cartesiana do reflexo, consultar o livro indispensável de Canguilhem: *La Formation du Concept de Réflexe*.

²¹ Segunda causa: o efeito de lançamento variável segundo a desigualdade dos espíritos, podendo esta desigualdade provir de causas diversas que o artigo seguinte especificará. A terceira causa: a ação da alma (cf. art 12) será analisada nos arts. 34-36.

²² O Tratado do Homem descreve com maior precisão este mecanismo. “Se o fogo A se encontra perto do pé B”, as partes do fogo estirarão um nervo e abrirão “no mesmo instante a entrada do poro contra o qual este pequeno fio termina. . . Ora, estando assim aberta a entrada do poro, os espíritos animais da concavidade entram nele, e são levados por ele, em parte aos músculos que servem para retirar este pc deste fogo, em parte aos que servem para volver os olhos e a cabeça a fim de olhá-lo, e em parte aos que servem para adiantar as mãos e dobrar todo o corpo para defendê-lo.”

²³ Trata-se da primeira definição das paixões, muito geral, pois compreende todas as percepções e conhecimentos, isto é, tudo o que, na alma, não tem a alma como única origem. A partir daí, Descartes, por distinções sucessivas, irá delimitar as paixões no sentido estrito.

²⁴ Arts. 19-20: a) as percepções que têm a alma como causa.

²⁵ “Não poderíamos querer coisa alguma sem saber que a queremos, nem o saber a não ser por uma ideia; mas não afirmo de modo algum que esta ideia seja diferente da própria ação.” (Cartas, a Mersenne, 28 de julho de 1641.)

²⁶ A imaginação voluntária (“se aplica”) ou criadora também pertence a este grupo.

²⁷ O campo das paixões propriamente ditas já está reduzido: só “as percepções que têm o corpo como causa” merecem verdadeiramente esse nome.

²⁸ Arts. 21 a 27: b) as percepções que têm o corpo como causa. Distinguem-se: 1.º as que não resultam de uma mensagem sensorial e são produzidas pelo curso fortuito dos espíritos.

²⁹ Acerca desses devaneios, cf. Cartas, a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645. Se o sonho não suprime o pensamento, a imaginação aí se liberta da vontade: não posso sair do sonho à minha vontade (é o corpo que é responsável pelo despertar). Permitindo às representações resultantes do corpo viver uma vida própria, o sonho não ameaça, todavia, o Cogito, visto que o pensamento passivo ainda acolhe aí as imagens como imagens. Eis por que é sempre possível passar da imaginação-paixão à imaginação controlada. (Cf. Cartas, a Elisabeth, maio ou junho de 1645.)

³⁰ 2.º as que dependem dos nervos. Podemos dividi-las em três rubricas: a) percepções referidas aos objetos (art. 23); b) às afecções do corpo (art. 24); c) à alma em particular (art. 25).

³¹ As palavras importantes são “diversos” e “diferentes”. As percepções sensíveis nos informam não só sobre a existência dos corpos, mas também sobre as variedades geométricas desses corpos, às quais elas correspondem por intermédio da variedade dos movimentos que eles produzem no cérebro.

³² Delimitação das paixões ao sentido restrito. Cf. o “quadro sinótico” que resume essa classificação no Ensaio sobre a Morai de Descartes, de Lívio Teixeira, pág. 151.

³³ Retorno às “imaginações” descritas no art. 21. “Sombra e pintura” das percepções (a, b), elas não podem imitar as percepções que se referem à alma (c). Razão suplementar para distinguir a terceira categoria das duas primeiras.

³⁴ A hipótese do sonho infirma apenas a validade objetiva dos juízos sobre o mundo exterior. Ela deixa intacto o vivido pela consciência enquanto vivido.

³⁵ Definição das paixões no sentido estrito.

36 Explicação da definição precedente do ponto de vista da alma. Em que podem as paixões ser denominadas percepções (no sentido mais amplo do termo), sentimentos (ou sensações), emoções?

37 Não pode haver, portanto, conhecimento claro das paixões. Lívio Teixeira observa: “Ele emprega para o conhecimento das paixões a forma gramatical do comparativo destinada a exprimir a relatividade desse conhecimento: o conhecimento melhor... Existe, pois, o conhecimento melhor ou pior das paixões, não o conhecimento perfeito delas”. (Op. cit., pág. 152.)

38 Autrement se refere, pode-se interpretar razoavelmente, ao conhecimento pelas ideias claras e distintas, possível para o objeto das sensações, mas não para o fenômeno misto da paixão.” (Lívio Teixeira, op. cit., pág. 153.) A ciência das paixões será, portanto, um conhecimento claro e distinto de uma vivência intrinsecamente obscura e confusa. Eis por que, se Descartes quer explicar as paixões “na qualidade de físico”, isso não significa “que pretenda explicá-las unicamente pela Física, isto é, pela fisiologia do corpo, mas que deseja considerá-las segundo um método racional que procura evidências, apropriadas, todavia, à natureza mesma do objeto, a qual é aqui obscuridade e confusão intrínsecas”. (Guérault, t. II, pág. 253.)

39 Constituindo as paixões um dos aspectos da comunicação entre o corpo e a alma, serão agora analisadas as modalidades desta.

40 Primeira modalidade da união: a alma, justamente por não ter extensão alguma, não enforma qualquer parte do corpo humano, em especial.

41 Essa indivisibilidade própria ao organismo humano resulta de sua união com a alma: “Nosso corpo, enquanto corpo humano, permanece sempre o mesmo número durante o tempo em que está unido à mesma alma. E inclusive, nesse sentido, é indivisível...”. (Carta a Mesland, citada in Guérault, II, pág. 181.)

42 Essa penetração da alma em todo o corpo permite falar de uma “alma corporal” em um sentido muito particular, que Descartes ressalta na carta de 26 de julho a Arnauld: “Se por corporal entendemos o que pertence ao corpo, embora seja de outra natureza, a alma também pode ser dita corporal, na medida em que está apta a unir-se ao corpo; mas se por corporal entendemos o que participa da natureza do corpo, esse peso não é mais corporal do que a nossa própria alma”.

43 Segunda modalidade da união: a alma deve ter sua sede em um órgão que governa o movimento dos espíritos animais. (Cf. Lívio Teixeira, op. cit., pág. 154.)

44 Objetar-se-á a Descartes que a gente não tem cérebro em excesso para pensar. Já Galeno, no *De Usu Partium*, escrevia: “Crer que esse corpo (a glândula pineal) preside a passagem do espírito é dar prova de ignorância e atribuir demasiado a essa glândula. Se assim fosse, uma glândula desempenharia o papel e teria a dignidade de cérebro”. Mesnard, que cita esse texto no artigo já mencionado (págs. 208-209), conclui daí que Descartes não conhecia Galeno, a não ser por uma obra de J. Sylvius, aparecida em 1555, onde o autor assume por desventura, precisamente sobre este ponto, posição oposta à do grande empírico.

45 A mobilidade da glândula é uma das condições essenciais que Descartes invoca a fim de convertê-la em sede da alma.

46 A glândula pituitária, pregada no osso esfenoide, satisfaria essa condição, mas não dispõe da mobilidade da pineal. (Cartas, a Mersenne, 24 de dezembro de 1640.)

47 Trata-se de uma ruptura com a tese peripatética e estoica. Mme Rodis-Lewis, na sua edição do *Traité* (pág. 91), assinala um texto de 1641 onde esse rompimento com a tradição é atenuado: “As paixões, na medida em que pertencem ao corpo, têm como sede principal o coração, visto ser o principal órgão que elas alteram; mas, na medida em que afetam também a alma, aquela reside somente no cérebro, pois só por meio dele é que a alma pode ser imediatamente tocada”.

48 É a terceira causa da diversidade no curso dos espíritos que procedem do cérebro (cf. arts. 12 a 16). Cabe notar que a correspondência entre as impressões da alma e os movimentos da glândula constitui uma descrição e de maneira alguma uma explicação da união (cf. Lívio Teixeira, op. cit., pág. 155).

49 O mecanismo aqui descrito é muito complexo. De uma parte, verifica-se um condicionamento: a ligação “instituída pela natureza” entre a abertura de certos orifícios

ventriculares e a paixão sentida pela alma. De outra parte, verifica-se um auto reforçamento circular (feedback): “Os espíritos refletidos pela imagem assim formada sobre a glândula”, quer por ação direta sobre o coração, quer por uma variação no regime do sangue, modificam o regime dos espíritos animais que seguem do coração para o cérebro, de modo que a alma, sentindo a paixão, torna a lançar os espíritos no mesmo circuito. O que corresponde ao seguinte esquema:

50 Comentário da expressão algum movimento dos espíritos (art. 27 e 29). O que significa “movimento particular dos espíritos”? 1.º que esse movimento dos espíritos não é comumente fortuito; 2.º que não é produzido pela variação da figura do movimento (como nas sensações ou “sentimentos”), mas pela variação da quantidade de movimento com respeito à normal. Do ponto de vista psicofisiológico, pode-se definir a “paixão” como emoção da alma ligada a um automatismo circular de auto reforçamento capaz de múltiplos condicionamentos.

51 Tal constatação, comenta Lívio Teixeira, “mostra o caráter aleatório e não científico das paixões, mas permite ao mesmo tempo compreender por que o mesmo fato produz efeitos diferentes: é que os cérebros não são dispostos do mesmo modo... Desse modo, ainda que não se saiba como o corpo e a alma se comunicam, pode-se explicar por que o mesmo fato produz efeitos diferentes”. (Op. cit., pág. 156.)

52 A “paixão” aparece, assim, como testemunho exemplar da união íntima entre alma e corpo. Na medida em que produzem esta acomodação espontânea é que “as paixões são todas boas” (art. 211). Cf. a definição das paixões dada no Tratado do Homem: “Movimentos. . . que servem para dispor o coração e o fígado, bem como todos os outros órgãos dos quais pode depender o temperamento do sangue e em seguida o dos espíritos, de tal sorte que os espíritos que nascem então estejam aptos a causar os movimentos exteriores que devem seguir”.

53 “Se existe algo absolutamente em nosso poder, são os nossos pensamentos, a saber, aqueles que provêm da vontade e do livre arbítrio.” (Cartas, a Mersenne, 3 de dezembro de 1640.)

54 Nossa vontade não pode excitar quaisquer movimentos em nós. Certos movimentos, reflexos ou mecanismos adquiridos só podem ser executados por ocasião de outros movimentos voluntários. A alma ignora como se efetuam esses movimentos que são executáveis apenas mediatamente: “Esta inclinação da vontade é seguida pelo curso dos espíritos nos nervos, e de tudo o que é requerido para o movimento, o que ocorre por causa da disposição conveniente do corpo, de que a alma pode realmente não ter de modo algum conhecimento. . (Cartas, a Arnauld, 29 de julho de 1648.)

55 A possibilidade de ligar artificialmente certos automatismos a certos atos voluntários constituirá a base de um tratamento racional das paixões: pode-se modicar a paixão mudando a representação da coisa a ela unida.

56 A vontade não pode vencer o automatismo circular que está unido à paixão; neste caso, ela só pode reter os gestos aos quais a paixão se dispõe. Neste “esforço último” Lívio Teixeira vê “o último reduto da vontade”. (Op. cit., pág. 158.)

57 A representação precedente da relação entre a vontade e as paixões apresenta a vantagem de confirmar a unidade da alma contra os que querem dividi-la em faculdades; a doutrina dos espíritos animais confirma que o irracional no homem não é imputável às almas inferiores (vegetativa e sensitiva), mas ao corpo.

58 Outra vantagem: a possibilidade de distinguir as atitudes com respeito às paixões. As almas fortes dominam suas paixões por meio da só vontade esclarecida. As almas mais fracas abandonam sua vontade como presa das paixões contrárias que as agitam.

59 Cf. terceira parte do Discurso: “Quando não está em nosso poder discernir as opiniões mais verdadeiras, devemos seguir as mais prováveis” (segunda máxima da moral “provisória”). Ora, ver-se-á que, no art. 170, Descartes prefere os juízos “certos e determinados”, embora errôneos, à irresolução.

60 Unicamente a vontade de fazer o melhor possível não basta, portanto, se ela não tende ao menos a ser esclarecida pela razão. Ainda aqui verifica-se quão distanciado está Descartes do voluntarismo cego.

61 Por que “talvez”? Sem dúvida, como nota Mme Rodis-Lewis, porque a hipótese dos animais-má-quinas “beneficia-se somente do máximo de probabilidade”.

62 Os animais não têm paixões, visto que a paixão é um fenômeno especificamente

psicofísico: eles só possuem reflexos. Mas, como se podem condicionar os reflexos, a fortiori poder-se-á, por meio da razão, modificar o efeito das paixões. Cumpre observar que não se trata aqui de uma terapêutica das paixões: estas não são de modo algum fenômenos patológicos. Cf. Lívio Teixeira, op. cit., pág. 219.

63 Plano desta parte:

Arts. 51-52: pesquisa de um critério para a enumeração das paixões; 53-69: enumeração das paixões;

70-137: estudo das paixões primitivas;

138-148: conclusões morais.

⁶⁴ No art. 34.

⁶⁵ Distinção das três causas possíveis da agitação dos espíritos.

⁶⁶ Não são as diferenças entre os objetos, mas entre os efeitos que podem produzir em nós que servirão de base para a classificação. “Descartes diz que se devem considerar todos os efeitos dos objetos exteriores sobre nós, o que entendemos incluir tanto o estudo dos fenômenos fisiológicos como dos psicológicos, que é realmente o que ele vai fazer.” (Lívio Teixeira, op. cit., pág. 162.)

⁶⁷ “... dita serem úteis a nós”: sobre o alcance desta doutrina, cf. Col. com Burman. “É possível que, se um médico permitisse a seus doentes os alimentos e as bebidas que estes reclamam amiúde, a saúde deles se restabelecesse bem melhor do que com essas drogas que dão náusea... em tais casos, a natureza chega a restabelecer-se sozinha: ela tem perfeita consciência, interiormente, de seu estado, e o conhece bem melhor que um médico, que só vê o exterior.” “... que nos importam”: palavras essenciais; segundo Lívio Teixeira (op. cit., pág. 164) e Guérout (op. cit., II, pág. 253), atestam que não se tratará de uma notação estritamente fisiológica das paixões (é o programa que Mesnard atribui a Descartes), mas que a ordem da enumeração obedecerá ao critério da prática e da conveniência biológicas.

⁶⁸ Frase que proporciona a Mesnard o ensejo para uma resposta à objeção anterior: como compreender esta frase, se a ordem da enumeração é a da conveniência biológica? Por que não situou Descartes em primeiro lugar as paixões em que o sangue desempenha papel considerável (como a “alegria”, que ele denomina “a primeira das paixões” na carta a Chanut, de 1.º de fevereiro de 1647)? Mme Rodis-Lewis replica: “Isso não significa que a admiração não tenha nenhuma importância vital”. (Descartes, Ed. Minuit, págs. 208-35.) O centro do debate reside na concepção da “união-da-alma-com-o-corpo”: Guérout não a substantivou em excesso? E não terá ele concedido demasiada importância ao “biológico” em Descartes?

⁶⁹ Cf. Cartas, a Elisabeth, de 15 de setembro de 1645: “Tem-se razão de dizer na Escola que as virtudes são hábitos”. “Os antigos denominavam *habitus* qualidades de um gênero à parte, que são essencialmente disposições estáveis que aperfeiçoam na linha de sua natureza o sujeito em que se acham. A saúde, a beleza, são hábitos do corpo. . . outros hábitos têm como sujeito as faculdades da alma: tais como as virtudes intelectuais e morais. Adquirimos esta última espécie de hábito através do exercício e do costume; mas nem por isso se deve confundir o *habitus* com o hábito na acepção moderna do termo, isto é, com o vício mecânico e a rotina.” (Maritain, *Art et Scolastique*, pág. 18.)

⁷⁰ São, portanto, todas derivadas da admiração. Agora, as paixões que vão ser descritas serão todas baseadas na representação do bem e do mal “com respeito a nós”.

⁷¹ Outro critério: a “distinção dos tempos”. Não se trata de uma dedução a priori das paixões, como em Spinoza, “mas de um esforço como que externo à natureza profunda das paixões”. (Lívio Teixeira, op. cit., pág. 166.)

⁷² As obras que tratam das paixões, numerosas no século XVI, respeitavam ainda quase todas a divisão escolástica dos apetites entre o concupiscível e o irascível (proveniente de Platão, cf. *República*, 436 a 441 c). No concupiscível a alma sofre apenas a força de atração ou de repulsão do bem e do mal; no irascível, ela tende a enfrentar a dificuldade. A distinção entre a alma e o corpo toma caduca esta divisão que Descartes julga arbitrária.

⁷³ A enumeração de Descartes é superior, pensa ele, pelo fato de permitir distinguir as paixões primitivas. Mas Descartes não nos informa segundo qual critério se efetua esta distinção.

⁷⁴ O art. 149 indicará simplesmente que essas seis paixões “são como os gêneros de que todas as outras constituem as espécies”. Exemplo de recurso a uma implicação dos gêneros e das espécies que Descartes condenara no seu método. (Lívio Teixeira, op. cit., pág. 166.)

⁷⁵ Cf. Cartas, a Elisabeth, de maio de 1646. “A surpresa que ela contém causa os movimentos mais rápidos de todos.”

⁷⁶ A admiração pode estar na origem da ciência, mas, enquanto paixão, ela nos distancia¹ do exercício da ciência. Encontram-se na correspondência de Descartes muitos ataques contra os amantes de maravilhas. Por exemplo, a propósito da história de uma jovem que apresenta todos os dias sobre o corpo as chagas dos mártires cujas festas são celebradas, escreve: “O bom padre Mersenne é tão curioso e fica tão alegre em ouvir alguma maravilha que escuta favoravelmente todos os que lhe contam uma”. (A Huyghens, 12 de março de 1640.)

⁷⁷ O excesso de uma paixão é uma doença, desde que não se tome a palavra no sentido patológico.

⁷⁸ O autor vai analisar as cinco outras paixões do ponto de vista psicológico (arts. 79-96) e depois fisiológico (arts. 96-136).

⁷⁹ Enquanto paixão, o amor não é apenas a antecipação consciente do bem ao qual desejo estar unido: esta antecipação torna-se inseparável de sua ressonância orgânica. Sobre os sentimentos puramente intelectuais, cf. art. 147.

⁸⁰ O amor, neste sentido, deve ser diferenciado do desejo (o amor no sentido comum será, ao contrário, o desejo que nasce do agrado, cf. art. 90). Ele não é a consciência da necessidade que se refere ao alimento ou ao objeto sexual, mas reveste ao mesmo tempo o amor pela glória, pelo dinheiro, pela pátria ... É em outro nível, como há de indicar o artigo seguinte, que o amor poderá compor-se com o desejo.

⁸¹ A sexualidade está portanto afastada da essência do amor. Sobre esta ideologia do amor (inseparável no século XVII do preciosismo) e seu conteúdo social, poder-se-á consultar: René Bray, *La Préciosité et les Précieux*; Octave Nada, *Le Sentiment de l'Amour dans l'Ouvrière* Comeille; Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*.

⁸² Acerca desse artigo, cf. Cartas, a Chanut, de 1.º de fevereiro de 1647.

⁸³ “O termo belo parece reportar-se mais particularmente ao sentido da vista.” (A Mersenne, 18 de março de 1630.) O belo e o feio provocam sentimentos mais vivos porque são representados sem julgamento à base dos dados sensoriais. Em um artigo dos *Eludes Cartésiennes* (IX Congrès Int. Philo., 1937, Hermann), Victor Basch demonstrou haver em Descartes os elementos de uma estética sensualista e empirista: “O que comprovar a mais gente poder-se-á chamar o belo”. (A Mersenne, ibi-dem.) Cabe notar aqui a assimilação do agrado sensorial ao sentimento do belo.

⁸⁴ No desejo, síntese do “concupiscível” e do “irascível”, a emoção só tem sentido com respeito à volição. Para Spinoza, o desejo (definido como a idéia do esforço que o corpo existente desenvolve para perseverar no ser) não será mais uma paixão, porém a condição de todas as paixões, pois estas não passam de elaborações diversas do desejo pela imaginação. Daí uma diferença radical com Descartes: a alma encarnada não sofre paixão, ela é inteiramente paixão — ao mesmo tempo, a paixão, não dependendo mais de um substrato psicológico, terá mais liberdade aparente em suas construções.

⁸⁵ Não sendo o desejo senão inclinação para a ação, não pode ser modificado pela orientação desta.

⁸⁶ Reafirmação de uma simples diferença de grau entre o agrado sensual e o prazer estético.

⁸⁷ Há, portanto, na origem uma representação “confusa” do gozo que incidirá num objeto determinado, muitas vezes graças a um processo de condicionamento. “Quando eu era criança, amava uma menina de minha idade que era um pouco vesga; motivo pelo qual a impressão que se produzia pela vista em meu cérebro, quando eu mirava os seus olhos esgazeados, juntava-se de tal modo à que se produzia nele para excitar em mim a paixão do amor, que muito tempo depois, vendo pessoas estrábicas, sentia-me mais propenso a amá-las do que a amar outras. . .” (Cartas, a Chanut, 6 de junho de 1647.)

⁸⁸ Outro exemplo de emoção exclusiva da alma que não merece o nome de “paixão” no sentido estrito. Mas, por meio da imaginação, esse sentimento puramente intelectual é

convertido em paixão. No plano da união, a distinção entre as duas “alegrias” é, portanto, de direito, e não de fato.

89 “Sem o intermédio da alma não significa que não tenhamos consciência desses estados, porque se assim fosse elas não seriam paixões, mas apenas que a causa deles não é a ideia de algum bem que possuímos ou de um mal que nos afeta. A causa deles é um estado puramente fisiológico.” (Lívio Teixeira, op. cit., pág. 174.)

90 Ou então sua causa pode ser uma associação tornada inconsciente. “Assim, quando somos levados a amar alguém sem que saibamos a causa, podemos crer que isso vem do fato de haver algo nele de semelhante ao que houve em outro objeto que amamos anteriormente, embora não saibamos o que é.” (Cartas, a Chanut, 6 de junho de 1647.)

91 Em francês *chatouillemem*: prazer proveniente de cócegas. Traduzimos por “prazer físico” por falta de correspondente exato para o termo. (N. dos T.)

92 Assim como a alegria intelectual e a “paixão” na qual ela se insere, cumpre distinguir o bem-estar fisiológico e a paixão de alegria que ele produz. 93 O estudo fisiológico começa pela descrição

93 O estudo fisiológico começa pela descrição dos movimentos corporais observados em cada uma das cinco paixões. Cf. Cartas, a Elisabeth, maio de 1646: “É verdade que tive dificuldade em distinguir os que pertencem a cada paixão porque elas nunca estão sós”.

94 Sobre o prazer ambíguo que o espetáculo trágico proporciona, cf. Carias, a Elisabeth, 6 de outubro de 1645. Descartes já escrevia no *Compendium Musicae*: “As elegias mesmas e as tragédias nos agradam tanto mais quanto mais excitam em nós compaixão e dor...”

95 Estudo dos fenômenos circulatorios nas paixões e de suas causas (arts. 102-111).

96 Acerca dos arts. 107-111, cf. Cartas, a Chanut, 10 de fevereiro de 1647.

97 Existe uma ligação primitiva entre o movimento dos espíritos e os estados sinestésicos que resultam do estado de calor do coração. Durante cada uma dessas ligações, a alma experimenta pela primeira vez o sentimento que desencadeará em seguida o processo de auto reforçamento do qual não era originariamente senão o simples concomitante.

98 Esta embriogenia das paixões é indispensável à explicação do mecanismo delas. Do mesmo modo, no plano da Física do corpo (e não mais da Psicofisiologia), a Embriologia é necessária para a compreensão da Fisiologia da nutrição. (Cf. *Description du Corps Humain*.)

99 Estudo dos sinais externos que acompanham as paixões: arts. 112-136.

100 “Todos os cérebros não se acham dispostos da mesma maneira”, dizia o art. 39. A explicação do mecanismo geral das paixões pode ser, pois, completada por uma psicologia individual e histórica. Lívio Teixeira (págs. 179-80) mostra no que as linhas que seguem antecipam certos temas da psicanálise. Cumpre notar, no entanto, que, em Descartes, a relação de associação se reduz à contiguidade de dois “traços” e que não é expressiva, como em Freud.

101 Última parte: conclusões práticas. Como devem as paixões contribuir para a harmonia da substância composta? A ordem do estudo será a seguinte: o das paixões do ponto de vista do corpo (art. 137); do ponto de vista da alma (art. 139); na medida em que nos levam à ação (art. 143).

102 Primeira reserva: limitação da validade das mensagens vitais como guias da ação.

103 Segunda reserva: a paixão pode desencadear uma reação desproporcionada. Sobre este ponto, é possível a comparação com os animais-máquinas, por definição desprovidos de paixões.

104 E não mais da sensação física, como no esquema precedente (sentimento de dor — paixões de tristeza, ódio, desejo; sentimento de prazer — paixões de alegria, amor, desejo). Entre as paixões engendradas pela sensação e as paixões engendradas pelo conhecimento. Descartes assinala duas diferenças: 1ª inversão da ordem no esquema genético; 2º privilégio do amor sobre o ódio.

105 Retomada da equação ontológica entre não-ser e mal, ser e bem.

106 Por estar a alma unida a um corpo, o amor e a alegria, intrinsecamente bons, podem ser excessivos e o ódio e a tristeza, intrinsecamente maus, não devem, no entanto,

ser banidos em absoluto. Vê-se aqui no que a Moral, enquanto baseada na Psicofisiologia, difere de uma Moral de “espíritos puros”. Vê-se também no que é perigoso falar de uma Moral de Descartes: os preceitos podem diferir segundo as condições em que o problema é colocado.

¹⁰⁷ E a concessão extrema que Descartes pode fazer na linha de uma Moral psicofisiológica. Descartes expressará opinião diferente na carta a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645, na qual a mesma questão é examinada, não mais psicologicamente, porém na perspectiva do bem absoluto.

¹⁰⁸ É preciso ainda adquirir a certeza de que o “verdadeiro conhecimento” é impossível no imediato.

¹⁰⁹ Com essa última rubrica, aparece a Moral propriamente dita. A questão da verdade ou da falsidade da paixão, que permanecia bastante secundária nos parágrafos precedentes, passa agora ao primeiro plano. Daí a oposição entre os arts. 142 e 143.

¹¹⁰ A Moral não é, portanto, entendida como técnica de regulamentação deduzida da explicação do fenômeno psicofisiológico, mas como resposta à pergunta: como devemos reger a paixão do desejo? Ela aparece como técnica concernente a uma paixão particular.

¹¹¹ No art. 141.

¹¹² Quanto à retomada por Descartes dessa distinção estoica — que permitira responder à questão ética —, cf. Cartas, a Elisabeth, 4 de agosto de 1645.

¹¹³ É a primeira parte da resposta.

¹¹⁴ Nota epicurista: a virtude é concebida como um meio a serviço da felicidade.

¹¹⁵ Segunda parte da resposta. Cf. Cartas, a Elisabeth, maio de 1646.

¹¹⁶ O desconhecimento da concatenação universal dos fenômenos provoca não a ilusão do livre arbítrio, como em Spinoza, mas a crença na fortuna, isto é, numa providência caprichosa cujas decisões são imprevisíveis em si (e que nada tem a ver com o Deus cartesiano).

¹¹⁷ Não é, pois, a ignorância que é condenável, mas o fato de julgar possível ou impossível um acontecimento cuja modalidade (possível ou impossível) só poderemos conhecer quando ele for atual.

Primado do atual sobre o virtual, definição da providência como uma causalidade motriz sem fissuras: vemos que a aproximação com os estoicos não é apenas literal. Sobre o antiplatonismo e o antiaristotelismo dos estoicos, cf. V. Goldschmidt, *Système Stoicien*, págs. 84-85: “Eles haviam construído um pressuposto metafísico... capaz de alicerçar e orientar uma explicação científica do mundo, levada até os ínfimos pormenores: pois nada absolutamente, nem ser nem acontecimento, prescinde de causa ou de fim”. De outro lado, a referência ao encadeamento universal, no espírito do Pórtico, torna inacolhível uma interpretação dessa passagem como afirmação do determinismo científico.

¹¹⁸ Segundo Crisipo e Epicteto, a própria autonomia e a liberdade que temos de usar as coisas conformemente à nossa natureza entram na ordem providencial.

¹¹⁹ Segundo Crisipo e Epicteto, a própria autonomia e a liberdade que temos de usar as coisas conformemente à nossa natureza entram na ordem providencial.

¹²⁰ A afirmação da fatalidade deve apenas nos impedir de desejar com paixão as coisas que não dependem de nós, mas não excluir os juízos prováveis e nos conduzir ao fatalismo e à indiferença.

¹²¹ A tranquilidade da alma pode ficar assim resguardada pelas emoções da própria alma que podem estar em contradição com as paixões.

¹²² A ação moral não resulta, portanto, do conhecimento do verdadeiro, mas da tendência para o melhor. Ela se define menos pela espera objetiva do bem do que pelo intento de esperá-lo. Essa dissociação da sabedoria e da ciência permite, portanto, uma aproximação com a “vontade boa” kantiana.

¹²³ Guérout (op. cit., II, 264), assinalando que esse texto desmente o art 50, acrescenta: “Pode-se tentar conciliar esses textos concebendo que, no homem que tem consciência de haver agido para o que ele cria ser o melhor, isto é, virtuosamente, este pesar não poderia perturbar a tranquilidade da alma. Na realidade, Descartes oscila entre duas posições diferentes sem poder optar definitivamente por nenhuma delas”.

¹²⁴ Nos arts. 53 a 67.

¹²⁵ O começo da Terceira Parte leva a compreender melhor o papel e a importância da admiração, que havia sido isolada das cinco outras paixões primitivas na Segunda Parte. A admiração institui a estima e o desprezo, isto é, as paixões valorizantes que se apresentam sempre misturadas a outras paixões (amor, ódio), sem se confundirem, no entanto, com elas.

¹²⁶ Enquanto passionais, os julgamentos de estima e desprezo exprimem um desvio em relação à normal, isto é, ao juízo “que a razão nos dita”.

¹²⁷ No prefácio dos Princípios, a sabedoria é definida como o perfeito conhecimento de tudo o que um homem pode saber tanto para a conduta de sua vida como para a preservação da saúde e a invenção de todas as artes. A ideia que o homem deve formular de seu valor é, portanto, uma “das principais partes” desse saber.

¹²⁸ Deve ser comparado com “creio que...” do art. 153: a especulação ética não nos oferece a segurança da ciência. Efetivamente, ver-se-á o quanto a Moral de Descartes está impregnada de elementos ideológicos.

¹²⁹ “O livre arbítrio é por si a coisa mais nobre que possa existir em nós, na medida em que nos torna de algum modo parecidos a Deus e parece nos eximir de lhe ser sujeitos.” (Cartas, a Cristina da Suécia, 20 de novembro de 1647.)

¹³⁰ “Sob esse aspecto, a generosidade é o conhecimento da resposta a uma das mais altas questões que a mente humana pode propor-se, a saber: por que devemos estimar-nos ou desprezar-nos? E o problema dos fins morais.” (Lívio Teixeira, op. cit., pág. 193.)

¹³¹ Segundo aspecto da generosidade: ela é não só conhecimento, porém esforço da vontade.

¹³² A generosidade permite o reconhecimento do outro enquanto livre: nessa medida, ela permite a realização dos atos de generosidade (na acepção corrente do termo).

¹³³ Ela possibilita também a fundação de uma Moral universal, isenta de preconceitos de casta ou de “classe”. Embora a “boa vontade” cartesiana nada tenha a ver com a “vontade boa” kantiana, vemos surgir, aqui, uma exigência bastante comparável de universalidade ética.

¹³⁴ Cumpre distinguir desregramento e excesso das paixões, pois o excesso constitui apenas um dos casos do desregramento.

¹³⁵ A generosidade não extirpa as paixões: é a reguladora destas. Daí sua importância em Moral, pois a principal utilidade daquela é justamente a “regulação do desejo” (art. 144).

¹³⁶ A generosidade, virtude ética, opõe-se ao orgulho, produto da adulação social. Esta distinção entre o valor moral e os falsos valores sociais é um dos aspectos mais importantes desta Terceira Parte.

¹³⁷ A humildade viciosa engendra o oportunismo e a frouxidão (o retrato que segue é o do “arrivista”); mas, fundamentalmente, ela consiste em assumir com complacência a nossa fraqueza e, em caso de necessidade, nos desculpar dela. No que já está próxima da “má-fé” no sentido sartriano.

¹³⁸ Como observa Lívio Teixeira, é assaz difícil encontrar um critério objetivo que possa separar orgulho e generosidade (vício e virtude), dado que nascem do mesmo mecanismo psicofisiológico. Aparentemente, o critério é puramente fisiológico: variação ou regularidade no movimento dos espíritos. Na realidade, é de ordem intelectual (conhecimento ou ignorância que engendra a surpresa). Cf. o adágio *canis peccans est ignorans* que Descartes relembra a Mersertne (27 de abril de 1637).

¹³⁹ Além de seus aspectos intelectual e volitivo, a generosidade é também uma paixão: a regularidade do curso dos espíritos que a opõe às paixões-vícios não a subtrai às leis do fenômeno passional.

¹⁴⁰ “O entendimento de alguns não é tão bom quanto o de outros”, observa Descartes na dedicatória dos Princípios e “os que, com vontade constante de bem fazer e cuidado muito particular de se instruir, têm também excelente espírito, alcançam sem dúvida um grau mais elevado de sabedoria do que os outros.” (Ibid.) Pode haver ainda diferenças na “força da alma” evocada nos arts. 36 e 48.

¹⁴¹ A fim de sublinhar o seu caráter em parte inato.

¹⁴² A paixão de generosidade predispõe à virtude de generosidade, entendida como habitus implantado na alma. Esta não coincide de pronto com aquela.

¹⁴³ “Não é claro”, pergunta Henri Lefebvre a propósito desse texto, “que Descartes se dirige às duas classes dominantes do século XVII, a burguesia e o feudalismo? Que lhes propõe um ideal comum que lhes permitiria a reconciliação?... Ideologicamente, essa coexistência momentânea exigiu a determinação de uma figura do homem, aceitável ao mesmo tempo pela burguesia e pela classe feudal.” (Descartes, Ed. Minuit, págs. 249 a 255.)

¹⁴⁴ A generosidade, envolvendo uma justa apreciação da liberdade, impede, assim, o desregramento das paixões que concernem às “causas livres”.

¹⁴⁵ Esta condenação do ciúme é, sem dúvida, o melhor exemplo do recuo da moral aristocrática (sentimento exacerbado da honra, vaidade social ligada à posse sexual). Para o generoso, a mulher é uma “causa livre” que só merece que a gente se lhe apegue na medida em que se lhe reconhece liberdade e que se lhe concede confiança. A aproximação com certas análises de Simone de Beauvoir é fácil.

¹⁴⁶ Cf. o comentário de Lívio Teixeira: “Correr o risco de errar é não só um mal menor que a irresolução ou a inação, mas é condição de todo o bem possível, uma vez que se tenha o homem esforçado para alcançar os melhores juízos possíveis”. (Op. cit., págs. 205-206.) Cf. Cartas, a Elisabeth, de 1.º de setembro de 1645 e de 15 de setembro de 1645.

¹⁴⁷ Nova distinção entre a paixão e o hábito homônimo. Cf. Cartas, a Elisabeth, de 6 de outubro de 1645.

¹⁴⁸ Cf. o art. 83, sobre a devoção. Alusão aos Décios, heróis da história romana, que se devotaram aos deuses infernais para obter a vitória numa batalha.

¹⁴⁹ No que Descartes afasta-se de Aristóteles, para quem a inveja é sempre viciosa. Cf. art. 195.

¹⁵⁰ 60 Cf. Cartas, a Elisabeth, de 18 de maio de 1645.

¹⁵¹ Esta piedade do generoso, no fim de contas desdenhosa, permite-nos medir quão distante está a generosidade da caridade cristã.

¹⁵² “Os que são verdadeiramente pessoas de bem não adquirem a reputação de ser devotos tanto quanto os supersticiosos e hipócritas.” (Dedicatória dos Princípios.) Essa passagem dá testemunho da separação instituída entre morais e religião: a fé não poderia dispensar a moralidade definida laicamente.

¹⁵³ “Não há motivo de se arrepender, quando se fez o que se julgou o melhor”, escreve Descartes a Elisabeth (6 de outubro de 1645) mas, nessa mesma carta, ele matiza a afirmação.

¹⁵⁴ Cf. Aristóteles, Ética a Nicômaco, II, cap. 7, §§ 15-16.

¹⁵⁵ Exemplo tradicional: Demócrito rindo das tolices dos homens e Heráclito deplorando-as.

¹⁵⁶ Cf. art. 127.

¹⁵⁷ Cf. Cartas, a Chanut, 1.º de fevereiro de 1647.

¹⁵⁸ “São comumente os melhores homens que, vendo de um lado a morte de um filho e de outro o perigo de um irmão, são por isso mais violentamente comovidos. Eis por que as faltas assim cometidas, sem nenhuma malícia premeditada, são, parece-me, as mais desculpáveis.” (Cartas, a Huyghens, 1648.)

¹⁵⁹ Cf. Cartas, a Chanut, 1.º de novembro de 1646. A generosidade, por implicar o conhecimento do verdadeiro valor do homem, o livre arbítrio, é o meio de nos curar da cólera, sem que possamos ser acusados de covardia. A gente só se livra da cólera livrando-se da excessiva autoestima e da suscetibilidade e injúria daí decorrente. Nisso Descartes se aparta uma vez mais do ideal aristocrático.

¹⁶⁰ Análise que pode ser aplicada à glória come-liana — ao mesmo tempo estima por si próprio e amor-próprio social.

¹⁶¹ O Discurso falava das “opiniões mais moderadas e mais afastadas do excesso que fossem comumente recebidas na prática pelos mais sensatos daqueles com os quais

eu devia viver”. Confissão de oportunismo e conformismo? Esse conformismo, responde Lívio Teixeira, “vem da clareza com que se percebem as limitações da Moral social, bem como as dificuldades que deparam aqueles que se propõem transformá-la. Este conformismo social de Descartes é, antes de tudo, uma atitude de inteligência e boa vontade, em uma palavra, de generosidade”. (Op. cit., pág. 209.)

DESCARTES

ESSENCIAL

- O Discurso do Método
- Meditações Metafísicas
- Paixões da alma

LeBooks